

مكتبة الرسائل الجامعية العالمية

أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي

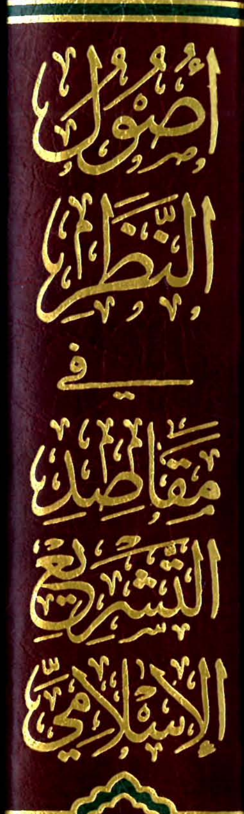
وبيان علاقة القواعد الفقهية بها

تأليف الدكتور
نصر أحمد السيد مصطفى

المجلد الأول

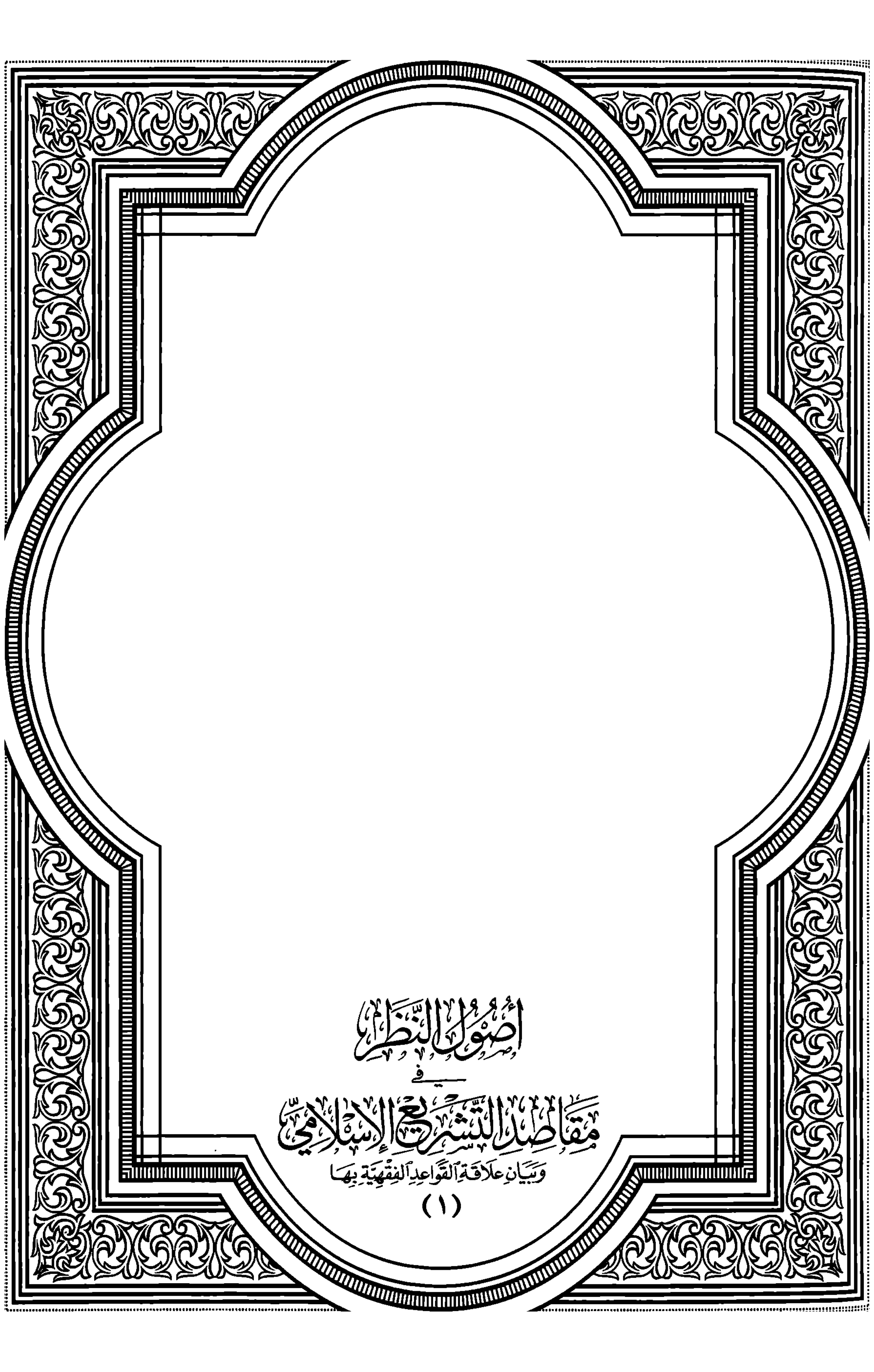
دار النوادر










أصول النظر
في
مقاصد التشريع الإسلامي
وبيان علاقة القواعد الفقهية بها
(١)



الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

ردمك : ١ ـ ٣٨ ـ ٤٨٢ ـ ٩٩٣٣ ـ ٩٧٨ : ISBN

9789933482381

سورية - لبنان - الكويت

مُؤسَّسَة دَار النَّوَادِر م. ف - سُورِيَة * شَرِكَة دَار النَّوَادِر اللُّبْنَانِيَّة ش. م. م - لُبْنَان * شَرِكَة دَار النَّوَادِر الكُوَيْتِيَّة ذ. م. م - الكُوَيْت

سورية ـ دمشق ـ ص. ب : ٣٤٣٠٦ ـ هاتف : ٢٢٢٧٠٠١ ـ فاكس : ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)

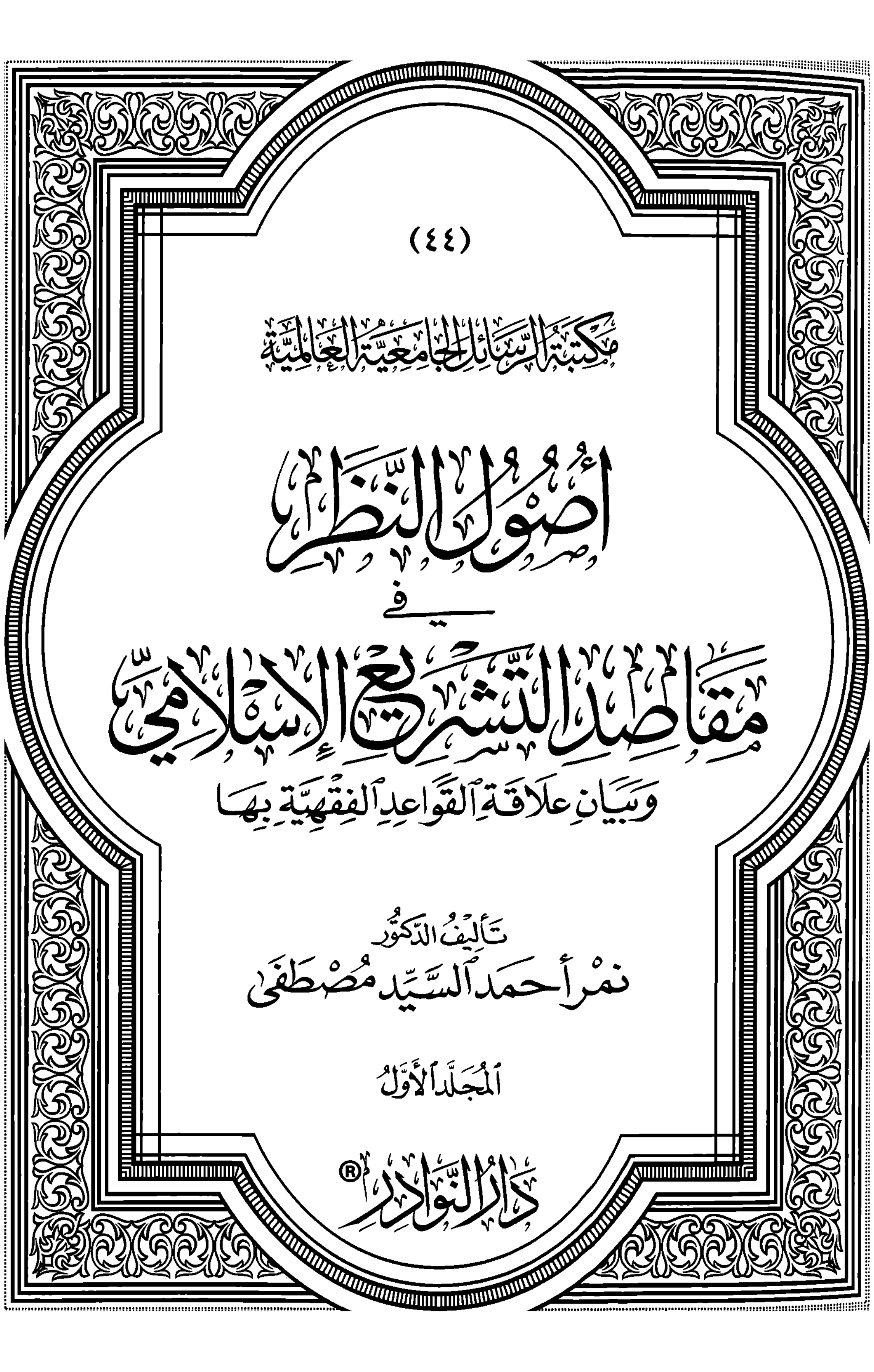
لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ١٤/٥١٨٠ ـ هاتف : ٦٥٢٥٢٨ ـ فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)

الكويت ـ الصالحية ـ برج السحاب ـ ص. ب: ٤٣١٦ حولي ـ الرمز البريدي: ٣٢٠٤٦

هاتف: ٢٢٢٧٣٧٢٥ ـ فاكس: ٢٢٢٧٣٧٢٦ (٠٠٩٦٥)

www.daralnawader.com   info@daralnawader.com

أُسِّسَتْ سَنَة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م نُورُ الدِّين طَالِب المُدِيرُ العَامّ وَالرَّئِيسُ التَّنفِيذِي



(٤٤)

مكتبة الرسائل الجامعية العالمية

أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي

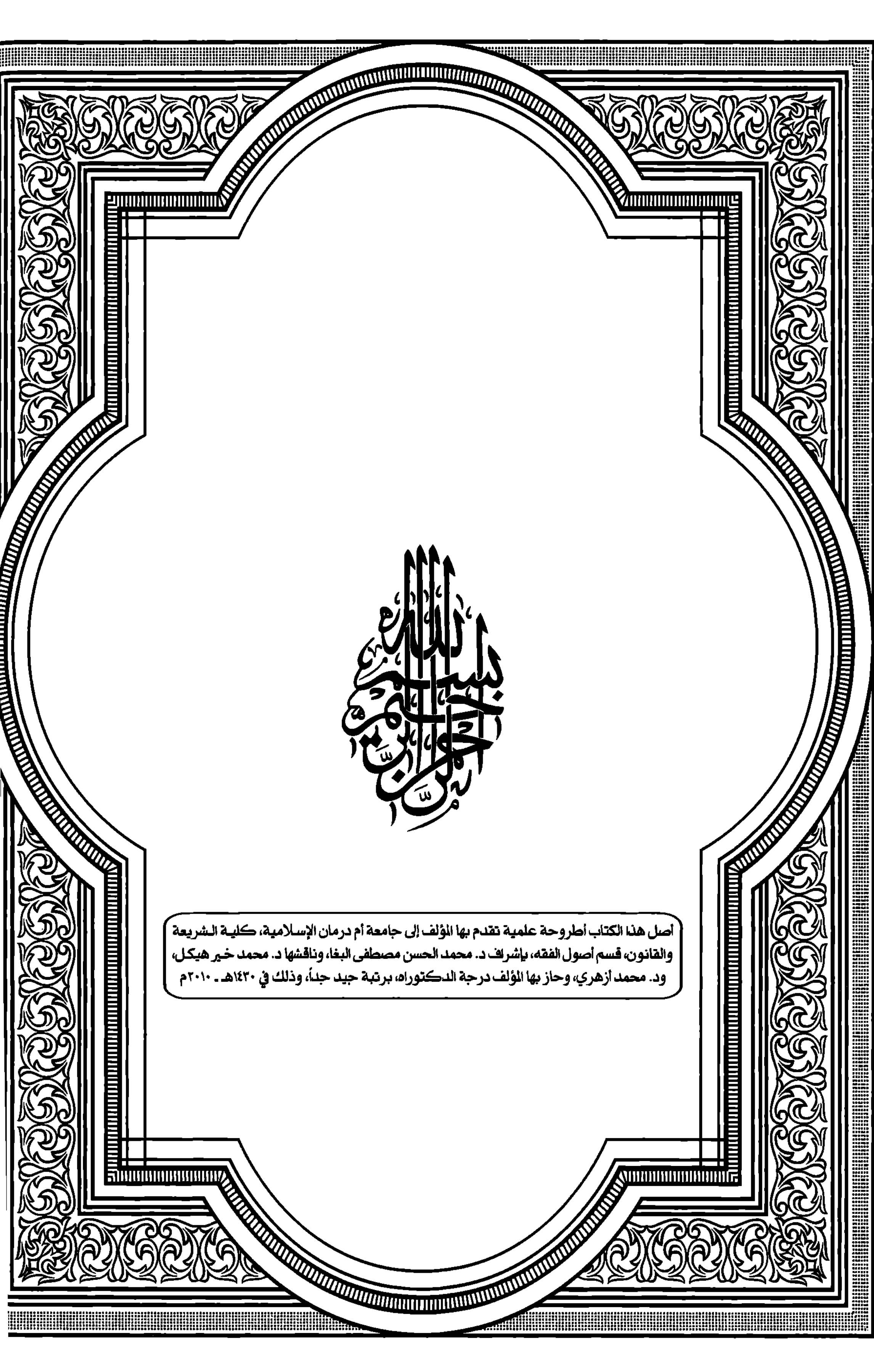
وبيان علاقة القواعد الفقهية بها

تأليف الدكتور

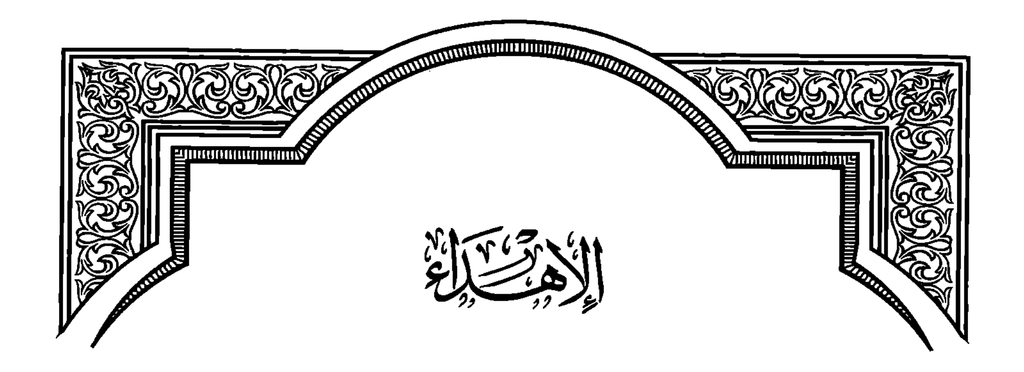
نمر أحمد السيد مصطفى

المجلد الأول

دار النوادر®



أصل هذا الكتاب أطروحة علمية تقدم بها المؤلف إلى جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، قسم أصول الفقه، بإشراف د. محمد الحسن مصطفى البغا، وناقشها د. محمد خير هيكل، ود. محمد أزهري، وحاز بها المؤلف درجة الدكتوراه، برتبة جيد جداً، وذلك في ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م



* إلى من قضى الله بالإحسان إليهما منذ الأزل.

والدَيَّ

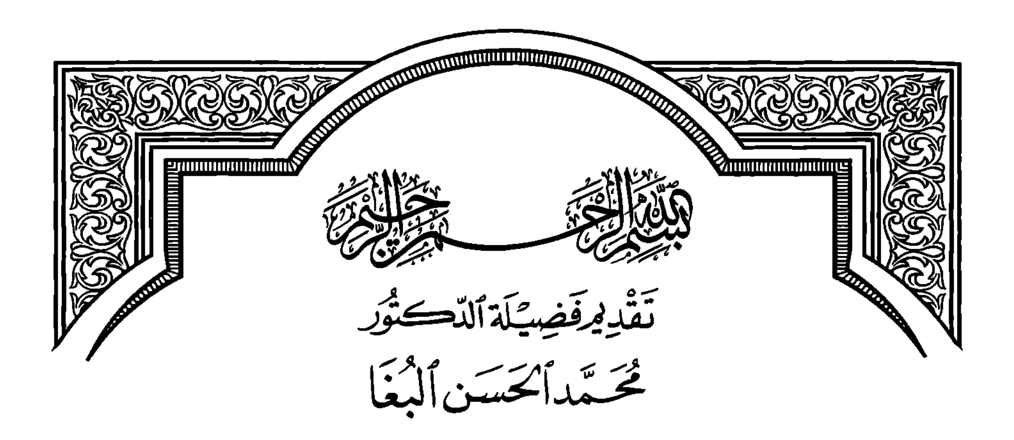
* إلى الذين يسقون الأرواح بماء المعرفة، وإلى الذين ينيرون العقول بألق العلم.

شيوخي وأسَاتذتي

* إلى كل من وقف في محراب العبودية لله وابتغى سبيل الحق.

أهدي هذا البحث

❑ ❑ ❑



تقديم فضيلة الدكتور
محمد الحسن البغا

إن التشريع الإسلامي تشريع سماوي إنساني واقعي مثالي، مناسب للمختلفين والمتدابرين، وللأعداء والأصدقاء، فيه العدل والإنصاف، فيه الشمول، متجدد له من الثوابت ما يصدق عليه أنه عقلاني واقعي مثالي، وفيه من المتغيرات ما يمكن أن يحيط بكل ما ستجد مما يخطر بالعقل أو بالبال. . .

وهو تشريع قام به تلاميذ رسول الله ﷺ صحابته رضوان الله عليهم، وقد أنشأهم ورباهم معلمهم رسول الله ﷺ وعلمهم مصادر التشريع وطرق الاجتهاد والقضاء ودربهم على عينه ﷺ. . .

وكان المسلمون وما يزالون يتسربل الإيمان في قلوبهم يتنفسونه في أنفاسهم وهو عميق الجذور في حياتهم ليصدعوا به وهم يقيلون فكيف بصحوهم وانتباههم وحذقهم. . .

وكان علماء المسلمون إذا سهوا أكثر دقة في عقولهم وحذقهم وتطبيق شرع ربهم من عقلاء آخرين يقظين، فسهوهم صحو، ونومهم يقظة، إذ صار العلم لهم سجية وطبيعة ثانية، فكان الشرع روحهم وحياتهم وأنفاسهم وطعامهم وشرابهم، وهذا هو دينهم. . . فما بالك بصحوهم وقد قل سهوهم وسهادهم وكثر سهرهم ودق انتباههم. . .حتى رقت عظامهم وأفلت بطونهم. . .

وبرع علماء المسلمين في دقائق التشريع ووقائعه الماثلة والمفترضة فوُجد التشريع الإسلامي بمصادره الأصولية وقواعده الفقهية وفروعه الفقهية، وعاش

المسلمون والأمم الأخرى إلى عصر النهضة الأوربية وقانون نابليون (١٨٠٤م) تحت مظلة التشريع الإسلامي سعداء مستقرين لا يعرفون ظلماً ولا حيفاً ولا غلواً ولا تطرفاً إلا ما يعكر صفو ذلك من طيش طائش ونزوة أحمق. . .

وكان التشريع الإسلامي ذا تغذية راجعة في عمل دؤوب تطبيقي في متغيراته بعد المحافظة على ثوابته فنسج التشريع ميزاناً صائغياً في صياغة الأحكام وتوثيقها وكل ما يتعلق بها. . . بدءاً من موطأ الإمام مالك ومدونته الشهيرة واللذان عما البلدان والآفاق مع إباء الإمام مالك رحمه الله تعالى أن تفرض آراؤه واجتهاداته على العالم الإسلامي قانوناً متبعاً فكان مدونته فقهاً متبعاً دون جمود وتشنج وتطرف وحيف. . . واستقرت المصطلحات الأصولية والفقهية فنشأت مصطلحات المصالح المرسلة والمصلحة والمقاصد والعلل والحكم وسعادة الإنسان وسعادة الدارين والعمل الصالح. . . وكل ذلك من القرآن منبثق ومن السنة مبين ومفسر. . .

وقام أساطين من العلم عاشوا له ونسوا دنياهم، فكانوا بحق رجال العلم، وبقي ذكرهم ممن أوغلوا في العلم والاستقامة يعمر في الآفاق، وعلومهم وآراؤهم تصدح في دنيا الناس صباح مساء. . .

فكان إمامنا الإمام مالك ـ بعد صحابة رسول الله ﷺ أصحاب الخيرية الأولى في القرون ـ والحسن البصري والجويني والشيرازي والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي. . . ممن كتبوا وتوسعوا وأسهبوا في المقاصد والمصالح. . . ليبينوا للناس أن التشريع الإسلامي تشريع إلهي للإنسان ليعيش في الواقع محققاً مصلحة المشرع وقصده، ليكون الانسجام المعجز بين قصد المشرع والمكلف، وكان لهذا نسقه ونظامه في الكليات الخمس فالضروريات والحاجيات والتحسينيات وأقسامها كلها. . . مما ينبغي على المجتهد مراعاته وعلى المفتي معاينته. . . فكان

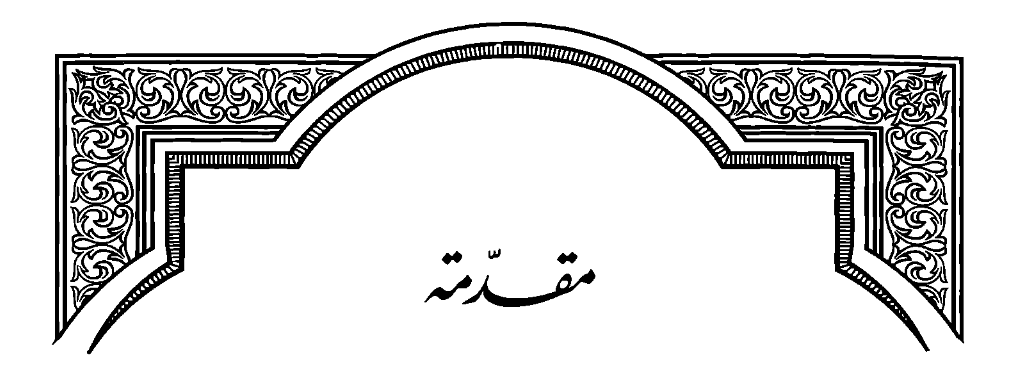
نسيج التشريع مستمراً في أنه التشريع الإلهي المحقق للمصالح والمقاصد كلها بتوازن ووئام وسعادة وسرور واستقرار، والبعد عن هذا التشريع ضنك وتعس وشقاء، للبعيد والقريب، والعدو والصديق، وفي الحاضر والمستقبل. . . ليتحقق قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ . . .

والأخ الدكتور نمر أحمد السيد مصطفى كان صاحب قلم سيال وفكر وقاد ولحاظ أخاذ في بحور العلم عند علماء المقاصد والقواعد الفقهية ليوضح هذه الكليات والقواعد توضيحاً منسقاً مقعداً موثقاً بالنص المعصوم من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ليستند إلى أقوال الصحابة والتابعين وآراء الفقهاء واللاحقين من المعاصرين بمنهج موضوعي استقرائي تحليلي استنتاجي نقدي دون أن ينسى أن مقصد المقاصد عبادة الله تعالى وتحقيق شرعه في دنيا الناس سائلاً المولى ﷻ أن يكتب لأطروحته القبول والزيادة ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ وأن لا يرهق وجوهنا بقترة ولا ذلة، فقد أحسن وأجاد، وجمع وأفاض، ونظر ورأى، واستخرج وأخرج لآلئ كثيرة، أسأل الله تعالى أن تضيء القلوب، وتزيل الغيوم، وتسهل الصعاب، وتذيب الثلوج، وتزيل الركام، وإن وعده تعالى هو الحق وإن كلامه هو كلمح بالبصر، وواحد لا مرد له، فإليه المرجع والمآب، وصلى الله على سيدنا محمد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مُحَمَّد ٱلحَسَن مُصْطَفَى ٱلبُغَا

١٧/ ٤/ ٢٠١٢

❐ ❐ ❐



مقدّمة

الحمد لله الذي منح عباده العقول، وغرس فيها ميزان الأصول، وهدانا بشرعه الموصول، المرساة أسسه على المنصوص والمدلول، وقيّض له جهابذة ينفون عنه كل باطل ومنحول، ويميّزون بين المعلول والمقبول، وخوّل المجتهدين الفحول، أن يمزجوا بين المنقول والمعقول، وجعله متّسماً بالسماحة والثبات والشمول، وموافقاً للفِطَر والعقول.

والصلاة والسلام، على خير الأنام، المصطفى الرسول، حبل الوصول، وعلى آله وصحبه العدول.

وأشهد ألاّ إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، وصفيّه وخليله، بلّغ الرسالة، وأدّى الأمانة، ونصح الأمّة، وكشف الغمّة، وجاهد في سبيل الله حتى أتاه اليقين، جزاه الله عنا خير ما جزى النبيين والمرسلين، وصلى الله عليه وسلم إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فإنّ إشكالية مقاصد الشريعة، والقواعد الفقهيّة الكبرى، كانت تجول في خاطري، فكلا الموضوعين يتسمان بالكليّة والشمول، وينبعان من مشكاة واحدة، وتجمع بينهما قواعد مشتركة.

فبدأت أنسج خيوط الصلة بينهما، وأسبر تلك الأوجُه، فوجدت أنّ ثمّة أوشاجاً وثيقة تصل بين القواعد الفقهية، والمقاصد الشرعية، ولم أعثر ـ فيما

اطّلعت عليه ـ على من أفرد فيها بحثاً، أو تطرّق إلى هذه الفكرة، رغم أهميتها وفوائدها الجليلة، فاستعنت بالله، وطلبت منه المدد والعون في ولوج هذا الموضوع، وكان هذا هو سبب اختيار البحث.

*** أهميّة هذا البحث:**

إنّ مراعاة الفقيه والمفتي لمقاصد الشريعة، ليست من نافلة الأمور، أو من هوامش العلوم ـ كما يظن بعضهم ـ وإنما هذا العلم من أهمّ ما تجب معرفته لمن يتصدّى للإفتاء أو القضاء، فهو الآلة العظمى التي تسدّد نظره، وتقوّم أحكامه؛ لأنّ كثيراً من الفروع الفقهية الاجتهادية، منوطة بالمصالح الشرعية، وإن للزمان والمكان والأعراف دوراً عظيماً في تغيير تلك المناطات، ولا يمكن أن تُدرك المصالح والمفاسد، والحقائق المقصودة أو المردودة، إلا عن طريق علم المقاصد؛ لأنّه يشتمل على الأسس والمعايير الثابتة للوقائع اللاّمتناهية.

والوقوف عند حدود ما دوّنه الفقهاء رحمهم الله، دون مراعاة الواقع والحال، يفضي إلى معارضة الشرع ومقاصده، ويوقع بالمفاسد وبالمشاق، وبالقضاء بغير ما جاء به الشارع الحكيم؛ لأن الفقهاء اجتهدوا بحسب معطيات واقعهم وزمانهم، وقد تغيّرت تلك المعطيات التي بنوا عليها فتاويهم، ولو حضروا اليوم، لقالوا بغير ما ذهبوا إليه أمس.

فينبغي حال الفتوى أو القضاء مراعاة المآلات، والمناطات الخاصة، ومقاصد المكلّفين، وإدراك الأصلح من المصلحتين، والأفسد من المفسدتين، ونحوها من اللوازم المحتّمة التي تحفّ بالفتوى؛ لتستقيم في ميزان الشريعة.

يقول العلاّمة ابن عابدين: «. . . إنّ المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية، من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا يضيّع حقوقاً كثيرة، ويكون

ضرره أعظم من نفعه»[١].

وقال أيضاً: «اعلم أنّ المسائل الفقهية: إمّـا أن تكون ثابتة بصريح النص، وهي الفصل الأول.

وإمّا أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث، لقال بخلاف ما قاله أوّلاً. . . ، فكثيـر من الأحكام، تختلف باختلاف الزمان، لتغيُّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوّلاً، للزم منه المشقّة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنيّة على التخفيف، والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتمّ نظام، وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشـايخ المذهب خالفـوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم، لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه»[٢].

وأمّا فوائد ربط القواعد الفقهية بالمقاصد الشرعية، فأهمها:

١ ـ بيان الاتّساق بين الأحكام الفقهية، والمصالح الشرعية مما يكشف النقاب عن محاسن الشريعة.

٢ ـ طرح المعيار المقصدي أمام الفقيه في وزن الأحكام والنوازل، من خلال تلك القواعد الكليّة.

٣ ـ النزول بعلم المقـاصد من سمـاء التنظـير، وتوظيفه في ساحة التفعيل الفقهي.

---

(١) رسائل ابن عابدين: (٢/ ١٣١).

(٢) رسالة ابن عابدين: (٢/ ١٢٥)، رسالة: نشر العرف في بناء الأحكام على العرف.

*** منهجي في البحث:**

قبل أن أعرّف بالمنهج الذي اتّبعتُه، أقول: لا فائدة من التصنيف الذي يقتصر على النقل دون نظر، أو تمحيص، أو نقد، أو مقارنة، أو استنباط، أو زيادة...

فقد نقل الأُبيّ عن ابن عرفة في شرح حديث: «أو علم ينتفع به» قوله: «إنما تدخل التآليف في ذلك، إذا اشتملت على فوائد زائدة، وإلاّ فهو تخسير للكاغد».

ثم قال الأُبيّ موضحاً: «ويعني بالفائدة الزائدة على ما في الكتب السابقة عليه، أمّا إن لم يشتمل التآليف إلاّ على نقل ما في الكتب، فهو الذي قال فيه: تخسير للكاغد»(١).

فقد كانت الفكرة الأوليّة إيجاز البحث في علم المقاصد، بأن أذكر رؤوس المسائل الشرعية، بناء على رؤوس المسائل المقصدية، وفروعها المهمّة.

لكنني عدلت عن هذه الفكرة، لأني وجدت الإيجاز في مقاصد الشريعة يخل بالهدف المرام من هذا البحث، للأسباب الآتية:

١ ـ قصدت ضبط علم المقاصد لإغلاق الباب على من يظنّه كلأً مباحاً، وينفذ من هذا الفنّ إلى الأصول والثوابت بقصد زعزعتها، تحت شعار: (أينما وُجدت المصلحة فثمَّ شرع الله).

٢ ـ رأيت أنّه لا بدَّ من الزيادة على المقاصد التي ذكرها المتقدّمون، وإضافة ما أبدعه المتأخرون والمعاصرون، لإلحاح الواقع على استيعاب المصالح لجميع شؤون الحياة.

٣ ـ لمست بعض الإجمال في قواعد هذا العلم، فكان لا بد من التفصيل

---

(١) نيل الابتهاج للتنبكتي: (٢٧٥).

فيما أُجمل لبيان حدوده.

٤ ـ وجدت طغيان بعض القواعد أو المسائل في علم المقاصد على الواقعية، والحقيقة التي توخّاها الشارع في تشريعه، فحاولت مناقشتها، بالأدلّة والحجج.

هذه أربع نقاط، إجمالاً، وإليك التفصيل:

أما ما يتعلق بالنقطة الأولى:

فقد بنيت المقاصد على علم أصول الفقه، ويتجلّى هذا في مواضع عدّة، أهمها: في الباب الأول، فصل: (ضوابط التوصّل إلى فهم الخطاب في التكاليف الشرعية).

وأكدت على مقصد تحقيق العبوديّة، وضمّنته ضوابط المصلحة التي ذكرها فضيلة د. البوطي، وهي قواعد أصولية تحكم المصلحة المعتبرة.

وجعلت النظر في الاجتهاد المقصدي محصوراً باتّباع أصول الفقه التبعيّة، وبخاصة: (المصلحة المرسلة، الاستحسان، سدّ الذرائع وفتحها، الحيل المشروعة، مراعاة الخلاف). فإن كلّ قاعدة من هذه القواعد تمثل وجهاً من أوجه المقاصد المعتبرة، وكلّ مصلحة تتجاوز هذه القواعد، فهي مصلحة ملغاة، أو عبث موهوم، وعددت دراسة هذه الأبحاث من أصل دراسة المقاصد، وليست أبحاثاً مكمّلة.

وأما ما يتعلق بالنقطة الثانية:

فقد أضفت المقاصد العالية إلى المقاصد الكليّة المشهورة، وهي: تحقيق العبودية لله تعالى، وتحقيق العدل والحريّة والمساواة، وعمارة الأرض، والائتلاف والاعتصام والمحبّة.

على أنّ هذا الأمر ليس بدعاً منّي، وإنّما ألمح إليه عدد من العلماء ومن الباحثين، منهم: الإمام العز، والإمام الشاطبي، والشيخ ابن تيمية، وتلميذه ابن

القيّم، والشيخ ابن عاشور، والأستاذ علاّل الفاسي، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور جمال الدين عطية، وغيرهم، فقد أخذت أصل هذه المقاصد، وبنيت عليها المبحث، وأغنيتُها بالأدلّة والتقسيم، وأضفت مقصد حفظ النسب على الضرورات الخمس، وفرّقت بينه وبين حفظ النسل، وبيّنت أنّه مقصد أصليّ وليس مكمّلاً، وأوردت الأدلة والبراهين على هذا الأمر في موضعه.

كما أضفت مكارم الأخلاق والواجبات الزائدة على أركان الإسلام إلى حفظ الدين؛ لإظهار مقاصد الشريعة بصورة متكاملة، تستوعب جميع مناحي الحياة.

وأما ما يتعلق بالنقطة الثالثة والرابعة:

فقد فصّلت في التعبّد والتعليل، وجعلت لكلٍّ منهما درجتين، وفرّقت بين التعليل القياسي والتعليل المصلحي، وأنّ لكلّ واحد منهما موضعه، وأنّه لا يلزم من منع التعليل القياسي منع التعليل المصلحي.

وقد وقع بعض الباحثين بالإجمال في هذه المسألة، مما أخلّ بقاعدة التعليل، وترتب عليها فوات كثير من المصالح الشرعية.

وأعدتُ ترتيب الضرورات، فجعلت حفظ الدين بالمعنى العام: ساحة شاملة تضمّ الضرورات كلّها، لتقييد جميع التصرّفات والمعاملات في إطار الدين.

وجعلت حفظ الدين بالمعنى الخاصّ درجتين: الدرجة الأولى تضمّ الأصول (الإيمان والتوحيد)، والدرجة الثانية تضمّ العبادات (أركان الإسلام) والتديّن: (مكارم الأخلاق والواجبات الزائدة على الأركان الخمسة).

فإن في هذا التقسيم، وبإضافة المقاصد العالية تتجلّى الشريعة على حقيقتها الشاملة للعبادات والمعاملات والأخلاق وجميع التصرّفات الدنيوية والأخروية كما جاء بها النبي ﷺ، وإنّ إخراج المقاصد العالية، أو مكارم الأخلاق من قائمة المقاصد

الشرعية بخس لحقيقة الدين وصورته المشرقـة، فالدين كلّ متكامل ولا ينبغي أن تطغى التخصصات والقواعد الوضعية على الأصول وحقائق الشريعة.

كما أنّ في هذا التقسيم وفي إضافة المقاصد العالية، حفظٌ لحدود المصالح المعتبرة، وضبطها وعدم اختلاطها بالمصلحة الملغاة، وعدم بخسها من حقها أيضاً، فإن المقاصد العالية والكليّة بدرجاتها ومراتبها تشكل المعنى المناسب المرسل في كلّ مصلحة لم يرد في عينها أو نوعها نصّ، فكل ما يدخل ضمن هذه المنظومة فهو مصلحة مرسلة، وكلّ وصف يخرج عنها، فهو وصف غريب، ثم يأتي بعد ذلك دور ميزان التراتيب والتفاضل بين المصالح والمفاسد، أو درجات المصالح، أو درجات المفاسد مع بعضهـا، في ترشيح المصلحة الأقوى، أو اختيار المفسدة الأهون، وبهذا تتضح الرؤية المقصدية في هيكلها العامّ.

واستنبطت من قواعد المقاصد والأصول تقسيماً للمقاصد والوسائل، ومن خلال هذا التقسيم يفرّق الباحث بين ما هو مقصود للشارع أصالة، وما هو مقصود تبعاً، وما قصَده الشارع في ترتيب الحكم، وما لم يقصده الشارع أصلاً، فإنّ أكثر الأخطاء في الفتاوى والأحكام تقع بسبب عدم التفريق بين ذلك.

وفصّلت القول في مرتبة الحاجيات لإزالة الإجمال فيها، وتبيين حدودها، وإظهار حقيقتها؛ لأن الإجمال في القضيّـة يجعلهـا بعيـدة المنال، ويوقع بالزلل والخلط.

فذكرت أنهـا مبنيـة على أساسين اثنين، وبيّنت أثر الحاجيات في الأحكام الفقهية، وأوردت الأدلة على أنها مرتبة أصلية وليست هامشية، وذلك لإبراز دورها وإحياء علم المقاصد وتفعيله في الأحكام الاجتهادية.

ووزعت مكارم الأخلاق على المراتب الثلاث، وأتممت مبحث سدّ الذرائع

بمبحث: فتح الذرائع؛ لتتوازن الكفّتان. ومبحث فتح الذرائع هذا لم يتطرّق إليه الأصوليون بالمعنى الذي ذكرته، وإنّما اقتنصت مادّته من كتب المذهب الحنبلي، إلاّ أنني بدأت المبحث بالمعنى المعهود ليكون مبحثاً كاملاً.

وناقشت في بعض المفردات التي جعلها الأصوليون تحت مرتبة التحسينيات، وهي تستحق أن تكون في مرتبة أعلى مما هي عليه، وذكرتها تحت عنوان: (مفردات من المصالح التحسينية في الميزان).

وفصّلت في صور المصالح المرسلة، وناقشت د. البوطي في بعض النقاط، واستخلصت قاعدة في أثر الوسائل الحديثة، تحت عنوان: (الوسائل الحديثة ومدى تأثيرها على العلل والحِكم والأحكام وحلولها محل الوسائل المعهودة).

وغيرها من المسائل والأبحاث.

منهجيّة بيان العلاقة بين القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية:

قمت بشرح القاعدة الأمّ شرحاً وافياً دون تطويل مملّ أو اختصار مُخِلّ.

ثم ذكرت القواعد المتفرعة عنها، وشرحت كلّ قاعدة منها على حدة، ثم خرّجت بعض الفروع الفقهيّة عليها، وبعض الفروع المستثناة منها إذا وُجدت.

وقد ناف عدد القواعد التي شرحتها على الأربعين قاعدة فقهية.

وأمّا طريقة الربط وبيان علاقة القواعد الفقهية بمقاصد الشريعة فهي كالآتي:

إذا كانت القواعد التابعة للقاعدة الكبرى شارحة لها، ومبيّنة لوجوهها، فإنني أتناول كلّ قاعدة من القواعد الفرعية بالدراسة وبيان علاقتها بمقاصد الشريعة.

وأمّا إذا كانت القواعد التابعـة مقيّدة وضابطـة للقاعدة الكبرى، فإنني أبيّن العلاقة بين القاعدة الأمّ والمقاصد الشرعية، دون التفصيل في القواعد الضابطة لها؛

لأنّ جميع القواعد الفرعية تتكامل مع بعضها في تشكيل معنى واحد.

وفي بيان العلاقة بينهما: أبدأ بالربط على وجه الإجمال، ثم أذكر أهم القواعد المقصدية ذات الصلة بالقاعدة التي أتناولها، ثم أقوم بالتفصيل والشرح والإيضاح بناءً على ما تقرّر في دراسة المقاصد الشرعية.

وفي هذا الموضع من البحث أسير وحيداً؛ حيث لم أعثر على كتاب يقوم بهذه العملية.

فأحاول تدقيق النظر، واستجلاب المعاني المقصدية التي تتصل بالقاعدة التي أتناولها، ثم أجري الربط والعلاقة بينهما.

المنهجية العامة:

وأمّا بالنسبة للمنهجية العامة التي اتّبعتها، فتتلخص بما يلي:

١ ـ قمت بتخريج الأحاديث الشريفة على النحو الآتي:

أ ـ إذا وجد الحديث في الصحيحين: أكتفي بهما.

ب ـ إذا وُجد في أحد الصحيحين: لا أتجاوز الكتب الأربعة الباقية.

ج ـ إذا ورد في الكتب الأربعة أكتفي بها.

ء ـ إذا ورد في بعض الكتب الأربعة: أخرجه من مسند الإمام أحمد، والموطأ، وصحيح ابن خزيمة وصحيح ابن حبّان وغيرها إن وجد فيها.

هـ ـ إذا لم يرد في الكتب الستة أخرجه من أي موضع أجده فيه، وأحياناً أذكر حكم المحدّثين فيه.

٢ ـ ترجمت لأهم الأعلام.

٣ ـ لم أكثر من الاقتباس إلا في مواضع الاستدلال ونحوها.

٤ ـ أقوم أحياناً بإمساك رأس المبحث أو عنوانه مما أورده العلماء ثم أبني عليه وأفصّل فيه وأورد الأدلّة والتقسيمات عليه، ويتّضح هذا في مبحث: (معرفة أحوال الشارع في انتصابه للتشريع)، و(الوسائل والمقاصد)، وفصل (المقاصد العاليـة)، ومبحث: (الحاجيات)، وغيرها.

٥ ـ أجمع بعض الأبحاث من كتب عدّة أحياناً، ثم أدمجها مع بعضها، في مبحث متكامل، عندما يرد في كل كتاب منه طرف أو جانب معين، ويظهر هذا في: مبحث الحيل، والذرائع، ونحوهما.

٦ ـ إذا كانت الفكرة تحتاج إلى التعليل أحاول تعليلها، استنباطاً من القواعد العامّة.

٧ ـ إذا كان ثمّ معانٍ متقاربة، أبيّن الفروق التي بينها.

٨ ـ أقوم أحياناً بالمقارنة والتعليق.

الصعوبات التي واجهتني:

لا شك أن كلّ بحث علمي لا يخلو من الصعوبة والوعورة، وأهم الصعوبات التي اعترضتني في هذا البحث:

١ ـ بكورة الشطر الثاني من المبحث، وهو: بيان علاقة القواعد الفقهية بالمقاصد الشرعية، حيث إنني لم أعثر على مصادر أو مراجع تتعرض لهذه الفكرة، أو تشير إليها، وعدم تعرّض العلماء لمثل هذا الباب جعلني أسير في طريق موحشة، معتمداً على توفيق الله تعالى وتسديده.

٢ ـ طبيعة المنهجية المبنية على النقد والاستدراك كلفتني جهداً وعناءً في المناقشات، وسدّ الثغرات واستحضار الأدلّة والبراهين.

أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها:

١ ـ «كتاب الموافقات» للإمام أبي إسحاق الشاطبي: وهو المصدر الذي يتصدّر الأولوية المطلقة في كلّ بحث يتعلق بهذا الفن.

٢ ـ «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للإمام العز بن عبد السلام: وهو كتاب بديع، ومن أوائل الكتب التي شيّدت هذا الفنّ.

٣ ـ «الفروق للإمام القرافي»: وهو أنفس كتاب في موضوعه، والفروق فنّ يقابل القواعد الكليّة، فهو يظهر الفروق بين الأحكام والمعاني المتشابهة والمتقاربة، «وكتاب الفروق» هذا يتعرّض لكثير من الفنون، كالفقه، والأصول، والمقاصد، واللغة العربية، والقواعد الفقهية ونحوها.

٤ ـ «إعلام الموقعين عن ربّ العالمين»: للإمام ابن القيّم الجوزيّة، وهو كتاب قيّم يتحدّث فيه عن المفتين والفتاوى، ويذكر أصول الاستدلال، والقياس بالفرق، ويسترسل بالأدلّة والحجج، ويطيل النفس في أبحاثه، فقد أفرد أكثر من ثلاث مئة صفحة في مبحث الحيل.

٥ ـ «شفاء الغليل» للإمام أبي حامد الغزالي، وهو من بواكير الفنّ الذي بين أيدينا فقد خصّصه الإمام الغزالي في بيان الشبه والمخيل، ومسالك التعليل، وفصّل بالعلل والمصالح المعتبرة والمصالح الملغاة، وذكر فيه طرق الاستدلال عند الفقهاء، وهو كتاب عظيم النفع.

٦ ـ «مقاصد الشريعة الإسلامية» للإمام الطاهر بن عاشور: وهو كتاب نفيس، جدَّد فيه مؤلفه هذا الفنّ، وتناول فيه سمات الشريعة، وحكمها، وفلسفتها.

٧ ـ «نحو تفعيل مقاصد الشريعة» للدكتور جمال الدين عطية: وهو كتاب قيّم يتميز بالجرأة، يطرح فيه مؤلفه إشكالات على بعض القواعد التي يظنّها الناس

أنها غير قابلة للتغيير، ويجمع فيه كثيراً من أبحاث ومؤلفات المعاصرين، ويقصد مؤلفه منه تفعيل مقاصد الشريعة في الواقع.

وقد قسم المقاصد إلى أربعة مجالات: فيما يتعلق بمجال الأمة، وفيما يتعلق بمجال المجتمع، وفيما يتعلّق بمجال الأسرة، وفيما يتعلق بمجال الفرد.

وقد أبدع مؤلفه فيه، وكان لهذا الكتاب الدور العظيم في مؤازرتي، وتحفيزي في ولوج المواضيع الشائكة.

٨ ـ «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للدكتور أحمد الريسوني: وهو دراسة لكتابي «الموافقات» «والاعتصام» للإمام الشاطبي، وقد قرَّب مؤلفه نظرية المقاصد بعبارة واضحة موجزة، وتناول فيه بعض النقاط بالتفصيل والمناقشة، وأورد فيه ثروة من قواعد المقاصد التي استخرجها من كتابي الإمام الشاطبي.

٩ ـ «ضوابط المصلحة» للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وهو كتاب قيّم في موضوعه، فقد قيّد فيه مؤلفه المصلحة المعتبرة بالضوابط الشرعية من خلال دراسته الأصولية، وردّ على بعض الشبه والادّعاءات التي تنسب إلى الإمام مالك من تقديم المصلحة المجرّدة عن دليل على النص، أو أن الاستحسان واعتبار العرف ونحوها من المصادر التبعيّة تسوّغ تقديم المصلحة على النص، وغيرها من أبحاث وضوابط مهمة.

إلاّ أنه بخس المصلحة المرسلة حقّها، فكانت مشوّشة عنده، قاصرة عن معناها وحقيقتها، فقد اقتلع منها أعظم أركانها وهي الضرورات الكلية، وحصرها بصورة ضيّقة.

وتناول مبحث الحيل على أصول الشافعية الذين لا ينظرون إلى المقاصد، ويبنون الأحكام على الظاهر، وخطّأ من قال بغير مذهبه، فحاكَم الإمام ابن القيّم

على مذهب الشافعية ونسب الاضطراب إلى منهجيته، وقد فصلت القول في هذه المواضع من المبحث.

*** خطَّةُ البَحث:**

قسمت البحث إلى ستة أبواب:

*** الباب الأول: أسس وحدود وضوابط، وتضمّن فصلين:**

الفصل الأول: تمهيد.

المبحث الأول: تعريف مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: التعريف بأهم مصطلحات البحث، وتبيين الفروق بينها.

المبحث الثالث: في التعبّد والتعليل.

المبحث الرابع: حقوق الله وحقوق العباد.

الفصل الثاني: ضوابط التوصل إلى فهم قصد الخطاب في الأحكام التكليفية.

المبحث الأول: الضابط الأول: معرفة دلالات الألفاظ.

المبحث الثاني: الضابط الثاني: معرفة دلالات صيغ الأوامر والنواهي.

المبحث الثالث: الضابط الثالث: التوفيق بين النصوص.

المبحث الرابع: الضابط الرابع: معرفة سبب نزول الآية أو ورود الحديث.

المبحث الخامس: الضابط الخامس: التفريق بين أحوال الشارع في انتصابه للتشريع.

المبحث السادس: الضابط السادس: التفريق بين المقاصد والوسائل في خطاب الشارع.

المبحث السابع: الضابط السابع: معرفة علل الأحكام.

المبحث الثامن: الضابط الثامن: تحقيق المناط.

*** الباب الثاني: مدخل إلى مقاصد التشريع العامة ويتضمن ثلاثة فصول:**

الفصل الأول: طرق الكشف عن مقاصد التشريع العامة.

المبحث الأول: الطريق الأول: استقراء نصوص الشريعة المباشرة.

المبحث الثاني: الطريق الثاني: استقراء الشريعة في تصّرفاتها.

المبحث الثالث: الطريق الثالث: الاهتداء بالصحابة ﷺ.

الفصل الثاني: سمات الشريعة.

المبحث الأول: السماحة والتيسير ورفع الحرج.

المبحث الثاني: موافقة الشريعة للفطرة.

الفصل الثالث: المقاصد العالية.

المبحث التمهيدي: مفهوم المقاصد العالية.

المبحث الثاني: المقصد الأول: تحقيق العبودية لله تعالى.

المبحث الثالث: المقصد الثاني: إقامة العدل والحقوق ومنح الحريّات.

المبحث الرابع: المقصد الثالث: عمارة الأرض.

المبحث الخامس: المقصد الرابع: الائتلاف والاعتصام والمحبّة.

*** الباب الثالث: مقاصد الشريعة العامة (الضرورات الستة)، ويتضمن ستة فصول:**

الفصل الأول: تمهيد.

المبحث الأول: تعريف الضرورات.

المبحث الثاني: بين ترتيب الضرورات واضطراب الميزان.

المبحث الثالث: جميع الضرورات منبثقة عن أصل حفظ الدين.

الفصل الثاني: المقصد الأول: حفظ الدين ومراتبه.

المبحث الأول: المرتبة الأولى: حفظ أصل الدين.

المبحث الثاني: المرتبة الثانية: حفظ العبادات والتديّن.

المبحث الثالث: وجوب الجمع بين حفظ العبادات وحفظ التديّن.

المبحث الرابع: تفعيل حفظ الدين من جانب الوجود.

المبحث الخامس: حفظ الدين من جهة العدم.

الفصل الثالث: المقصد الثاني: حفظ النفس.

المبحث الأول: وسائل حفظ النفس.

المبحث الثاني: أحكام بعض الوسائل الطبيّة المعاصرة من خلال أثرها على حفظ النفس حقيقة ومعنى.

الفصل الرابع: المقصد الثالث: حفظ العقل.

المبحث الأول: تمهيد.

المبحث الثاني: وسائل حفظ العقل.

الفصل الخامس: المقصد الرابع والخامس: حفظ النسل والنّسب.

المبحث الأول: اختلاف تعابير الأصوليين في هذا المقصد.

المبحث الثاني: حفظ النسب مقصد مستقل، وليس من المكمّلات والمتممّات.

المبحث الثالث: وسائل حفظ النسل والنسب.

المبحث الرابع: أثر الوسائل الطبية المعاصرة في خلط الأنساب وأراء العلماء في ذلك.

* **الباب الخامس: قواعد الاستدلال الأصولية المبنية على مقاصد الشريعة.**

الفصل الأول: الاستصلاح والمصلحة المرسلة.

المبحث الأول: التعريف والفرق بينهما.

المبحث الثاني: مرتبة المصالح المرسلة من بين الأوصاف المعتبرة والملغاة.

المبحث الثالث: حقيقة المصالح المرسلة من حيث القوّة.

المبحث الرابع: صور المصالح المرسلة.

المبحث الخامس: قاعدة الاستصلاح في الوسائل الحديثة.

الفصل الثاني: الاستحسان.

المبحث الأول: تعريف الاستحسان عند المذاهب.

المبحث الثاني: الاستحسان عند الحنفيّة.

المبحث الثالث: أنواع الاستحسان.

المبحث الرابع: الاستحسان عند المالكية.

الفصل الثالث: اعتبار المآل.

المبحث الأول: تعريفه وقواعده العامّة.

المبحث الثاني: سد الذرائع.

المبحث الثالث: فتح الذرائع.

المبحث الرابع: الحِيَل.

المبحث الخامس: مراعاة الخلاف.

* **الباب السادس: علاقة القواعد الفقهية بمقاصد التشريع، يتضمن فصلين:**

الفصل الأول: تمهيد.

المبحث الأول: التعريفات.

المبحث الثاني: أقسام القواعد الفقهية.

المبحث الثالث: أهم الفروق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية.

المبحث الرابع: قواعد المقاصد، والفرق بينها وبين القواعد الفقهية.

الفصل الثاني: العلاقة بين القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة.

المبحث الأول: قاعدة: (الأمور بمقاصدها).

المبحث الثاني: أهم القواعد التابعة لقاعدة: (الأمور بمقاصدها) والتطبيقات عليها.

المبحث الثالث: علاقة قاعدة: (الأمور بمقاصدها)، وما يتفرّع عنها بمقاصد الشريعة.

المبحث الرابع: قاعدة: (اليقين لا يزول بالشك).

المبحث الخامس: الأصول في بعض الأصول المستصحبة بحسب المواهي والتطبيقات على القاعدة.

المبحث السادس: علاقة قاعدة: (اليقين لا يزول بالشك) وما يتفرّع عنها، بمقاصد الشريعة.

المبحث السابع: قاعدة: (الضرر يزال).

المبحث الثامن: أهم القواعد التابعة لقاعدة: (الضرر يزال) وتطبيقاتها.

المبحث التاسع: علاقة قاعدة: (الضرر يزال) وما يتفرع عنها، بمقاصد الشريعة.

المبحث العاشر: قاعدة: (المشقة تجلب التيسير).

المبحث الحادي عشر: أهم القواعد التابعة لقاعدة: (المشقة تجلب التيسير) وتطبيقاتها.

المبحث الثاني عشر: علاقة قاعدة: (المشقة تجلب التيسير) وما يتفرّع عنها بمقاصد الشريعة.

المبحث الثالث عشر: أهم القواعد التابعة لقاعدة: (العادة محكمة) وتطبيقاتها.

المبحث الخامس عشر: علاقة قاعدة: (العادة محكمة) وما يتفرع عنها بمقاصد الشريعة.

هذا... وأتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من كانت له يد بيضاء في هذا البحث... وأخصّ فضيلة الأستاذ الدكتور محمد الحسن مصطفى البغا، الذي كان له فضل الإشراف على هذه الأطروحة، وقد لمست من غزارة علمه وإتقانه وأخلاقه، الشيء الكثير، مما يشرفني بالانتساب إليه.

ولا أدّعي الكمال في هذا البحث، وإنما هو جهد المقلّ، فما كان صواباً فمن الله تعالى، وما كان خطأً فمن نفسي ومن الشيطان، وحسبي في هذا أن المجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر.

وقد تنقّلتُ أثناء البحث من مكتبة إلى مكتبة، مما جعلني أستخدم أكثر من نسخة في الكتاب الواحد، وكان مسك الختام، وطيب المُقام في طيبة الطيبة، فقد قضيت آخر البحث بجوار رسول الله ﷺ، في مكتبة المسجد النبوي الشريف، وفي هذا فأل عظيم، وأسأل الله تعالى القبول، وأن تكون هذه الرسالة لبنة في صرح الإسلام، تسهم في بنائه والرباط على ثغور حفظه وصيانته من أيدي العابثين.

وتجدر الإشارة إلى أنّ التسمية الأولى لهذا البحث كانت بعنوان: (مقاصد

التشريع وعلاقـة القواعـد الفقهية بهـا) ثم أجريت تعديلاً عليه؛ ليكون أكثر دقة، فأسميته:



والحمـد لله الذي يؤول كلّ فضـل إليه؛ وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

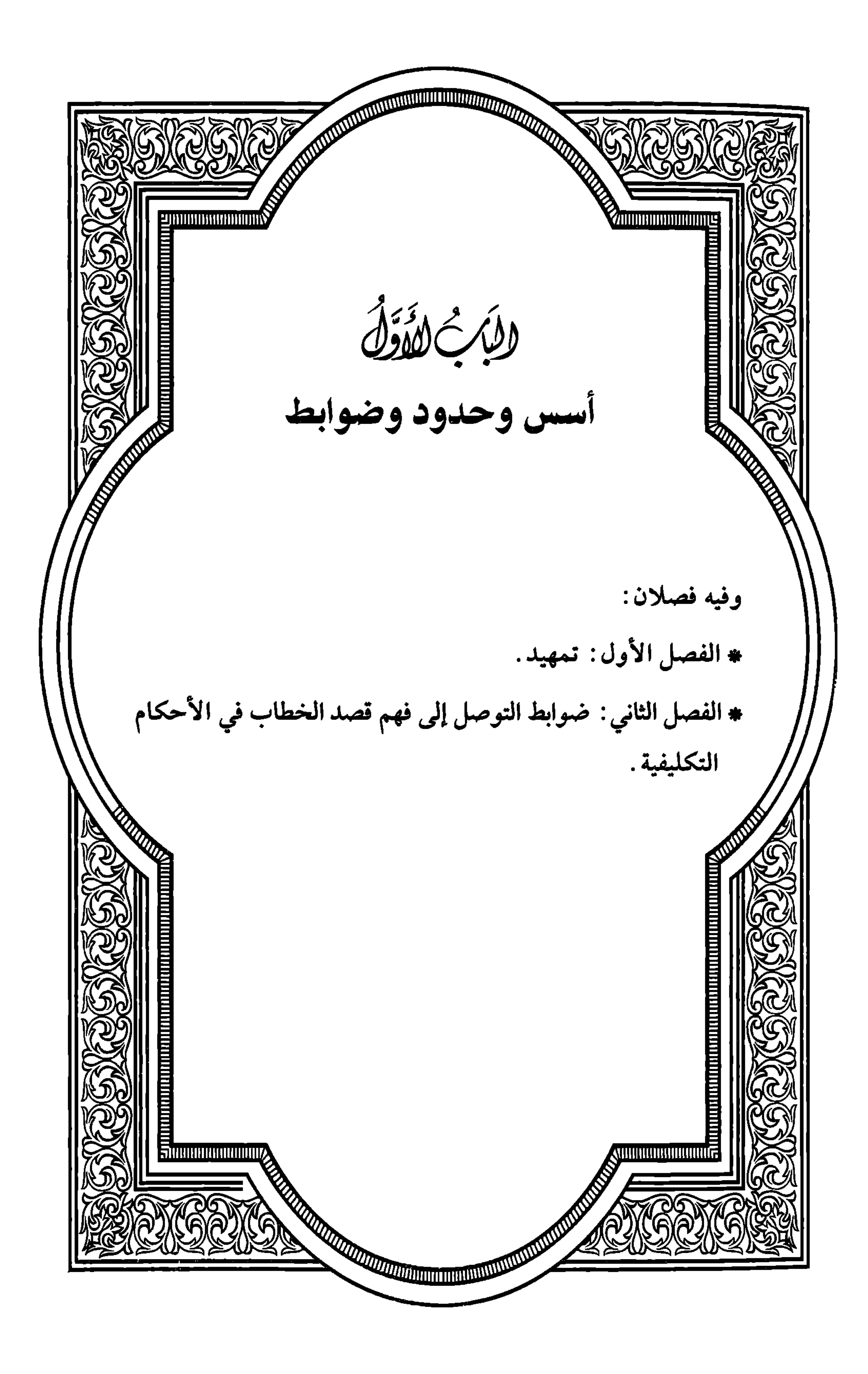
نمر السيّد مصطفى

المدينة المنورة

٧ ربيع الثاني ١٤٣١هـ

٢٣/ ٣/ ٢٠١٠م

❐ ❐ ❐

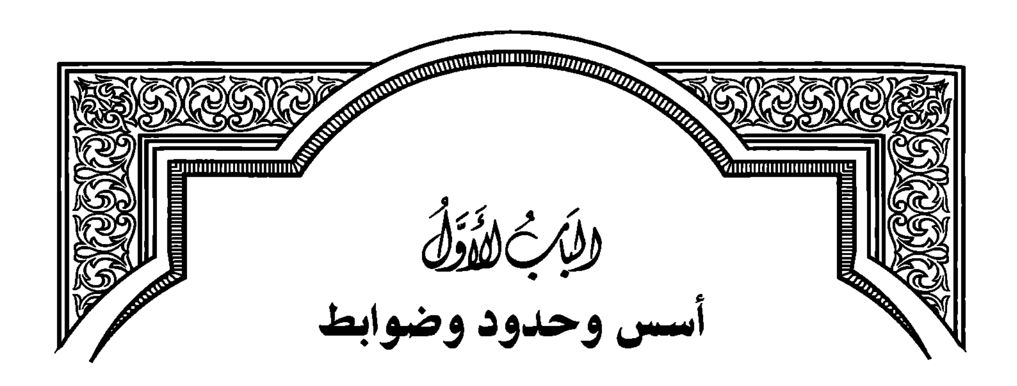


الباب الأول

أسس وحدود وضوابط

وفيه فصلان:

* الفصل الأول: تمهيد.
* الفصل الثاني: ضوابط التوصل إلى فهم قصد الخطاب في الأحكام التكليفية.



الباب الأول
أسس وحدود وضوابط

الفصل الأول
تمهيد

المبحث الأول
تعريف مقاصد التشريع

*** المطلب الأوّل ـ التعريف اللغوي:**

مقاصـد التشريع: مركّب إضافي يتكوّن من كلمتين، فلابد من تعريف كل منهما على حده.

أولاً ـ تعريف (مقاصد):

مقاصد: جمع مقصـد، و(مقصد): مصدر ميمي مصوغ من الفعل (قَصَد) وعلى هذا، فالمقصد والقصد سيّان، ويدلاّن على معاني عدّة:

١ ـ استقـامة الطريق وسهولتـه ووضوحـه: كقـوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[النحل: ٩]؛ أي: تبيينه بالحجج والبراهين الواضحة.

٢ ـ الأَمُّ والتوجُّه: يقال: قَصَده، وقَصَد له، وقَصَد إليه: إذا اعتمده وتوجَّه إليه وأمّه[1].

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة: (قصد)، تأليف محمد بن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، تاج العروس في شرح القاموس، لمحمد مرتضى الزبيدي، مادة: (قصد)، دار الهداية.

وهذا المعنى من القصد متداوَل بين الفقهاء والأصوليين. كقولهم: (المقاصد معتبرة في التصرّفات).

وقولهم: (المقاصد تُغَيِّر أحكام التصرفات)، ويعنون به: الإدارة الباطنة للمكلَّف[١].

وتستعمل مجازاً بمعنى:

التوسّط والاعتدال: فالقصد في المعيشة: بين الإسراف والتقتير، والقصد في الأمر: عدم تجاوز الحدّ فيه، ومنه قول النبي ﷺ: «القَصْدَ القَصْدَ تبلغوا»[٢].

وقال ابن جنيّ[٣]: «أصل: (ق. ص. د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام، والتوجُّه، والنهود، والنهوض نحو الشيء على اعتدال...»[٤].

ثانياً ـ تعريف (التشريع):

أصل التشريع: مصدر للفعل (شرَّع)، وانتقل في هذا التركيب من المصدرية إلى الاسميّة، وقصد به (الشريعة).

والشريعة: هي منحدر الماء.

قال الليث: الشريعة: منحدر الماء، وبها سُمّي ما شرع الله للعباد من الصلاة

---

(١) ضوابط اعتبار المقاصد، د. عبد القادر بن حرز الله (٢٦) مكتبة الرشد ـ الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل (٦٠٩٨)، تحقيق: د. البغا، مسند الإمام أحمد، مسند أبي هريرة رقم (١٠٦٨٨).

(٣) هو عثمان أبو الفتح بن جنيّ، أخذ عن أبي علي الفارسي، ولازمه أربعين سنة، وهو من أكبر أعلام اللغة، وله مصنفات عدّة، ومن أنفسها وأشهرها كتاب «الخصائص». قال عنه المتنبي: ابن جنيّ أعرف بشعري مني، توفي سنة (٣٩٣). انظر: بغية الوعاة: (٢/ ١٣٢).

(٤) تاج العروس، مادة: (قصد): (٩/ ٣٦).

والصوم والحج والنكاح وغيره[١].

وقال الأصفهاني: قال بعضهم: سمّيت الشريعة تشبيهها بشريعة الماء، بحيث إنَّ مَن شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روي وتطهَّر، قال: وأعني بالرّيّ: ما قاله بعض الحكماء، كنت أشرب فلا أُروى فلمّا عرفتُ الله رُويت بلا شرب، وبالتطهّر: ما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[الأحزاب: ٣٣][٢].

فكما أنَّ الماء مصدر حياة الكائنات، فكذلك الشريعة والدين حياة الأرواح، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤].

والشريعة: الظاهر المستقيم من المذاهب.

والشريعة: هي الدين؛ لأنها المدخل إليه[٣]، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة: ٤٨].

قال بعضهم: الشرعة في الدين، والمنهاج في الطريق، وقال آخرون: الشرعة والمنهاج جميعاً: الطريق، وقالوا: الشرعة: ابتداء الطريق، والطريق هاهنا: الدين، ولكنّ اللفظ إذا اختلف أتي به بألفاظ تؤكّد القصّة والأمر، ويؤيّد هذا ما قاله

---

(١) المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني (١/ ٢٥٨) دار البيان، لبنان، تحقيق: محمد رشيد كيلاني.

(٢) المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني (١/ ٢٥٨).

(٣) تاج العروس، مادة: (شرع)، جمهرة اللغة (ش ر ع).

الفرّاء[1] وغيره في قوله تعالى: : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾[الجاثية: ١٨] قال: على دين وملّةٍ ومنهاج[2].

ومن خلال التعريف اللغوي تُستَشَّف العلاقة والترابط الوثيق بين (المقاصد) و(التشريع).

فالمقاصد: هي الاستقامة والسهولة والتوجُّه والاعتدال.

والتشريع أو الشريعة: مُنحَدر الماء وقد شُبّهت الشريعة به؛ لأن الماء يروي ويطهّر الأجسام، والشريعة تروي وتطهّر الأرواح.

والشريعة هي المدخل إلى الدين، وابتداء الطريق والمذهب الواضح ومن ثمَّ: فإن الشريعة هي التي تبيّن معالم الطريق، وتقرّر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وتفصّل الأحكام الثابتة التي لا تتغيّر بتغيّر الأزمان، كالإيمان وأحكام العبادات وأحكام الأسرة ومكارم الأخلاق ونحوها.

ثم تحدّد القواعد العامّة والضوابط التي تحكم المتغيّرات والمستجدّات، ومن خلال منظومتها تتشكل المقاصد التي تتّسم بالاستقامة والسهولة والاعتدال، ثم تسلك هذه المقاصد سبيل الشريعة، ويُحكم بها على الوقائع والحوادث مدى

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله الأسدي الكوفي النحوي، صاحب الكسائي، قال ثعلب: (لولا الفرّاء لما كانت عربية ولسقطت، لأنه خلّصها؛ ولأنها كانت تُتنازع ويّدعيها كُلّ أحد) فاق أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي، وقُدّرت مؤلفاته بثلاثة آلاف ورقة، ومن أشهر كتبه: «معاني القرآن»، توفي سنة: (٢٠٧). انظر: بغية الوعاة: (٢/ ٣٣٣)، سير أعلام النبلاء: (١٠/ ١١٨).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري مادة العين والشين مع الراء (١/ ٢٧٠) دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١، ٢٠٠١م، تحقيق: محمد عوض مرعب.

العصور، فهي تتمّ الطريق؛ لأنّ معاني الشريعة وروحها قد امتزجت فيها.

* * *

* المطلب الثاني ـ التعريف الاصطلاحي:

ولنبدأ بتعريف (الشريعة) اصطلاحاً، ثم تعريف التركيب (مقاصد الشريعة).

أولاً ـ تعريف الشريعة:

الشريعة: اسم للأحكام الجزئية، التي يتهذّب بها المكلّف معاشاً ومعاداً، سواءً كانت منصوصة من الشارع، أو راجعة إليه[1].

شرح التعريف ومحترزاته:

خرج بقيد: (الأحكام الجزئية): المعاني والأحكام الكلّية التي تتمثل بمقاصد الشريعة، إذ هي كلّيات ومعانٍ عامة.

ومعنى: (يتهذّب بها المكلّف معاشاً ومعاداً)، أي: شمول الشريعة للجوانب كافة من إيمان وتوحيد وعبادات ونحوها مما يسمو بالرّوح، فهي تهذّب المكلّف معاداً، كما تشتمل على أحكام العقود والعادات والأخلاق، التي تهذّب المكلّف معاشاً، وكلاهما متداخلان ومتلازمان، فلا يتحقق التهذيب في أحدهما حقيقة إلاّ بوجود الآخر، فالشريعة كلٌّ متكامل تشمل الإيمان، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، والعادات، وجميع التصرفات على صعيد الفرد والأسرة والمجتمع.

ومعنى: (سواءً كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه)؛ أي: كلّ حكم قرره أهل العلم هو من ضمن أحكام الشريعة، سواء كان نصاً أو اجتهاداً، فالحكم

---

(١) الكلّيات: لأبي البقاء الكفوي: (٥٢٤) مؤسسة الرسالة ـ بيروت، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

الشرعي غير محصور بالنصوص فحسب، وإنما ثمّة مصادر استنباط اجتهاديّة مستوحاة من المعاني العامّة التي وردت في الأصلين، فكل اجتهاد يصدر من العلماء يعود حقيقة إلى حكم الشارع.

ثانياً ـ تعريف مقاصد الشريعة:

لم يذكر المتقدمون تعريفاً لعلم المقاصد الشرعيّة، حتى الإمام الشاطبي[1] الذي حمل لواءه، لم يذكر له تعريفاً.

وقد عزا د. الريسوني ذلك إلى أمرين:

أحدهما: أنّ مصطلح (المقاصد) كان متداولاً من قبل، وهو واضح، ولا داعي لحدّه وتعريفه.

ثانيهما: أن الإمام الشاطبي قد صنّف «كتاب الموافقات» للراسخين في العلوم الشرعيّة ـ كما أشار الإمام ـ ولا حاجة للعلماء إلى حدّه، فقراءة هذا الكتاب تغني عن تعريف علم المقاصد[2].

ولعلّ اقدم تعريف للمقاصد ـ فيما اطّلعت عليه ـ هو ما ذكره الإمام

---

(١) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى الغرناطي، الشهير بالشاطبي، العلاّمة الأصولي، الفقيه اللغوي، المحدث الورع، ألبس علم المقاصد حلّة قشيبة تصنيفاً، وتقعيداً، وإبداعاً، فهو شيخ هذا العلم، وجميع جهود من بعده مستقاة من منهله ويعود الفضل فيها إليه. من شيوخه: ابن الفخار البيري، إمام بالعربية والقراءات، وأبو سعيد بن لب مفتي غرناطة، وأبو عبدالله الشريف التلسماني أعلم أهل وقته، من تلامذته: أبو يحي بن عاصم، وأخوه أبو بكر ابن عاصم، أهم مصنفاته: «الموافقات»، و«الاعتصام»، توفي سنة (٧٩٠). انظر: شجرة النور الزكية (٢٣١)، أصول الفقه، تاريخه ورجاله: (٣٤٠)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني: (١٠٣).

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: (١٧).

الدهلوي في مقدمة كتابه «حجة الله البالغة» في معرض إشارته إلى أهمية التفسير المقصدي للنص النبوّي في قوله: «هو علم أسرار الدين، الباحث عن حِكَم الأحكام ولمِيَّاتها، وأسرار خواصّ الأعمال ونكاتها[1]».

[لميّاتها: جمع (لِميَّة)، وهي مصدر صناعي مصوغ من تركيب لام التعليل مع (ما) الاستفهامية (لِمَ)].

ويؤخذ على هذا التعريف: التأكيد على كلمة (أسرار)، ولا يصلح إيرادها في الحدود؛ لأنها مبهمة، لا ضابط لها، وأكثر من يتداولها الباطنية في هدم الظواهر والمعاني، والانسلاخ من ربقة التشريع.

وعرفها الإمام ابن عاشور[2] بقوله: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من

---

(١) حجة الله البالغة: (١/ ٤) للإمام الدهلوي: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى بالقاهرة، بغداد، تحقيق: سيد سابق.

(٢) هو الإمام المحقق محمد الطاهر بن عاشور ولد سنة: (١٢٩٦هـ)، (١٨٧٩م) في تونس، كان عالماً ضليعاً في العلوم الشرعية واللغوية والأدبية، درس في جامع الزيتونة وأخذ العلم من أعلامه، حتى غدا شيخ الإسلام، أحيا علم المقاصد وبث روح التشريع في اجتهاداته، ودعا إلى نبذ الجمود والتعصب، كان غزير الإنتاج مع نفاسة مصنفاته، من أشهر كتبه: «تفسير التحرير والتنوير»، و«مقاصد الشريعة»، وغيرها كثير. توفي سنة: (١٣٩٤هـ)، (١٩٧٣م). انظر: تراجم المؤلفين التونسيين لمحمد محفوظ (٣/ ٣٠٤) دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، سنة ١٩٨٢م، ومعجم المفسرين (٢/ ٥٤١)، وشيخ الإسلام محمد طاهر بن عاشور، لمحمد حبيب الخوجة.

الحِكَم ليست ملحوظة، في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[١].

ويؤخذ على هذا التعريف: بأنه متجاوز لصفة الحدود وشروطها، وهو أقرب إلى الشرح والتوضيح منه إلى الحدّ والتعريف. قال د. حمادي العبيدي: «إنَّ هذا في الواقع ليس تعريفاً للمقاصد؛ لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب، وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تلتمس فيها المقاصد من الشريعة[٢]».

وكذلك قال د. عبد الرحمن الكيلاني أيضاً بأن هذا التعريف تغلب عليه صفة البيان والتوضيح لحقيقة المقاصد أكثر من صفة التعريف، الذي يكون عادةً جامعاً مانعاً، ومُحَدّداً بألفاظ دقيقة، تصور حقيقة المُعَرَّف[٣].

وعرّفها الأستاذ علاّل الفاسي[٤] بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها»[٥].

ويؤخذ على هذا التعريف أيضاً ما أُخذ على تعريف الإمام الدهلوي، فلو

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٦٥)، تحقيق: محمد الحبيب الخوجة، طبعة وزارة أوقاف قطر.

(٢) الشاطبي ومقاصد الشريعة: (١١٩)، دار قتيبة، دمشق، ط١، سنة ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

(٣) انظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: (٤٦).

(٤) هو علاّل عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي ولد سنة (١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م) في مدينة فاس وتعلم بالقرويّين، خرّج طلائع اليقظة المغربية، شارك في تأسيس حزب الاستقلال، له كتب كثيرة، أشهرها: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. ودفاع عن الشريعة، غيرها. توفي سنة (١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م). انظر: الأعلام للزركلي: (٤/ ٢٤٦) دار العلم للملايين ـ بيروت، ط٦، سنة ١٩٨٤م.

(٥) مقاصد الشريعة ومكارمها: (٥) طبعة دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ط٥، ١٩٩٣م.

استبدل بكلمة (الأسرار) عبارة: (المعاني القريبة والبعيدة) لكان أوفق.

وعرّفها د. الريسوني بقوله: «إنَّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضِعَت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»[١].

وهذا اختصار لتعريف الأستاذ علاّل الفاسي، إلاّ أنه يؤخذ عليه بأنه غير جامع، وعلّق عليه د. اليوبي بقوله: هذا التعريف «يرجع إلى تعريف الفاسي، إلاّ أنّه حذف الشطر الأخير الدال على المقاصد الخاصة، وكأنه اكتفى بالعموم المفهوم من تحقيق المصالح للعباد عن التصريح بتحقيق المصالح الخاصة المتعلقة بالأدلة أو الأحكام الخاصة»[٢].

وعرّفها د. مختار الخادمي بقوله: «المقاصد: هي تلك المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكماً جزئية أم مصالح كلّيّة، أم سماتٍ إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدفٍ واحد، هو تقرير عبوديّة الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[٣].

وهذا تعريف جامع استدرك فيه على سابقيه ثغرات حدودهم، إلاّ أنه ذكر الهدف والغاية، والأصل في الحدود الاقتصار على ماهية المعرَّف.

ويمكن أن نعرّف مقاصد الشريعة بما يلي:

هي المعاني العامّة، والأحكام الكلّية التي تُستفاد من استقراء النصوص

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: (١٩).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة: (٣٦) دار الهجرة ـ الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.

(٣) علم المقاصد الشرعية: (١٧) مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، والأصح أن يقول: (تقرير العبودية لله).

وعللها، وتُفْهَم منها حِكَم الشارع، والأهداف القريبة والبعيدة من التشريع.

محترزات التعريف وشرحه:

خرج بقيد: (المعاني العامة والأحكام الكلّية): المعاني الخاصة، والأحكام الجزئية، وتتمثّل في الأحكام التكليفية التي جاءت بها الشريعة، من اعتقاد وعبادات ومعاملات ونحوها.

والمقصود بـ (المعاني العامّة والأحكام الكلّية التي تُستفاد من استقراء النصوص وعللها)؛ أي: ما يُفهم من مجموع النصوص التشريعية، وعلل الأحكام المختلفة، المبثوثة في شتى أبواب التشريع، والتي تشكل بمجموعها أسساً عامّة، وقواعد مجملة، تجلبها الجزئيات المستفيضة، المختلفة المعاني، حيث تصبّ في تلك الأصول.

ومثال ذلك: ما استفاض من أحكام في تشكيل حصن منيع للحفاظ على النفس، منها: الزجر عن الإشارة بالحديدة في وجه المسلم، وتحريم الانتحار، وتشريع القصاص، وإيجاب الكفارة في القتل الخطأ، ومنع القاتل من الميراث، ومنها: تحريم الخروج على الإمام وشق عصا المسلمين، وتحريم الشحناء، والترغيب في إصلاح ذات البين وبالعفو والصفح، وتحريم الدخول أو الخروج من الأرض الموبوءة، ومنها أيضاً: رخص المضطر والعاجز، كإباحة أكل الميتة، وتأخير الصلاة لإنقاذ الغريق، والعدول عن الوضوء إلى التيمم إذا أثر الماء على المريض بالهلاك أو بتأخير البرء، والعدول عن الصوم إلى الفدية، والتوكيل في الحج... ونحوها من أحكام وعلل منثورة في شتى الأبواب، ومختلف المجالات، كلٌّ منها يشتمل على معنى جزئي، وبمجموعها تفيد معنىً كلّياً وحكماً عامًّا، ألا وهو: (الحفاظ على النفس)، وإلى هذا المعنى يشير ابن عاشور معبّراً عن نص الشاطبي، فقال:

«وعلمُ هذه الضروريات صار مقطوعاً به، ولم يثبت ذلك بدليل معيّن، بل عُلِمَتْ ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلّة لا تنحصر في باب واحد، فكما لا يتعيّن في التواتر المعنوي أن يكون المفيد للعلم خبراً واحداً من الأخبار، دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعيّن هنا؛ لاستواء جميع الأدلّة في إفادة الظنّ على انفرادها، فنحن إذا نظرنا في حفظ النفس مثلاً، نجد النهي عن قتلها، وجعل قتلها سبباً للقصاص، ومُتَوعّداً عليه، ومقروناً بالشرك، ووجوب سدّ الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة، فعلمنا تحريم القتل علم اليقين، وإذا انتظم الأصل الكلّي جارياً مجرى دليل عام، فاندرجت تحته جميع الجزئيات التي يتحقق فيها ذلك العموم[1]».

ومن هذه المعاني العامة والأحكام الكلّية أيضاً سمات الشريعة، كالتيسير ورفع الحرج، وموافقة التشريع للفطرة، ونحو ذلك، فإنها ثابتة بالاستقراء الذي يفيد اليقين.

والمقصود بقولنا: (وتُفهم منها حِكَم الشارع، والأهداف القريبة والبعيدة من التشريع)؛ أي: يستفاد من تلك المعاني والكلّيات الحِكَم والأهداف التي رمت إليها الشريعة، سواء كانت قريبة أو بعيدة، فالحِكَم هي المقاصد الجزئية المتعلقة بكل حكم، كمقاصد الصلاة، والعبادات، والمعاملات ونحوها، كلٌّ منها على حدة، ومقاصد تحريم المحرّمات، أيضاً كلّ حكم بانفراده، وتستفاد من الأهداف القريبة، وهي الكليات الخمس، وهذه الحِكَم تسمى الإخالة أو المناسبة، وذلك كتحريم الإسكار فهو منبثق من كلّية حفظ العقول.

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٢٣٤). وانظر نحوه في: الموافقات: (١/ ٣٨).

وأمّا الأهداف البعيدة فتجتمع عند معنيين: تقرير العبودية لله، وتحقيق المصلحة في الدارين[١].

* * *

المبحث الثاني
التعريف بأهم مصطلحات البحث، وتبيين الفروق فيما بينها

*** المطلب الأول ـ المقصود بالعلة في علم المقاصد:**

إن العلّة هي جرثومة هذا العلم، وقطب أبحاثه، فكان التعريف بها لزاماً قبل الخوض في غمار البحث؛ لما في هذا المصطلح من معانٍ مختلفة.

لقد أطلقت العلَّة في لسان أهل الاصطلاح على ثلاثة أمور[٢]:

الأمر الأول: ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها، وما يترتب على المعاوضات من انتقال ومبادلة بين الطرفين وتحقُّق المنافع في ذلك، ودفع للأضرار والمشاق.

الأمر الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة أو درء مفسدة، كالذي يترتب على إباحة المعاوضات من نفع وتملك، وما يترتب على القتل من تحريم وقصاص، حفظاً للنفوس، وما يترتب على الزنا من وعيد وحدٍّ حفظاً للأعراض والأنساب.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور: (٣١٣)، علم المقاصد الشرعية: (١٧).

(٢) هذه المعاني استقرأها الأستاذ مصطفى شلبي في كتابه «تعليل الأحكام».

الأمر الثالث: وهو المشهور عند أهل القياس، العلة: هي الوصف الظاهر المنضبط، الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد[١].

فالسفر هو علّة القصر، والقتل العمد العدوان، علة مركّبة في وجوب القصاص، والزنا علة الحد، والإيجاب والقبول علة انتقال الملك[٢]. ومن ثَمّ اختلفوا عند هذا المعنى هل العلّة هي الباعث على الحكم أو هي المعرّف فحسب؟ قال الأشاعرة: هي معرّف للحكم، وقال الآخرون: هي الباعث على الحكم.

أما الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط فيه الأصوليون الأحكام، فليس هو العلّة الحقيقية دائماً، بل قد يكون مظنة وضابطاً للعلّة، فالسفر والمرض، والاضطرار، والصغر، والإكراه، ونحو ذلك، مناطات للعلة، وأمارات محددة، وأسباب واضحة قد ربط الشارع فيها الأحكام لانضباطها وظهورها، وأمّا الحقيقة وراء الترخيص أو التخفيف عند تلك الأوصاف إنما هي المشقة التي يطلق عليها الحكمة، فهي الوصف المناسب للتيسير ورفع الحرج عن المكلفين.

قال أ. مصطفى شلبي بعد أن ذكر الأمور الثلاثة في إطلاق مصطلح العلة، قال:

«فإنه يصحّ تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلّة... ولكنّ أهل الاصطلاح ـ فيما بعد ـ خصّوا الأوصاف باسم العلّة، وإن قالوا: إنّها علّة مجازاً؛ لأنها ضابط للعلّة الحقيقية، وسمّوا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر: حكمة، مع اعترافهم

(١) وانظر: إرشاد الفحول: (٦٨٧) للإمام محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاّق، دار ابن كثير، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: تعليل الأحكام (١٣). أ. محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت.

بأنها العلّة الحقيقية»[١].

فالعلة الحقيقية: هي مقصود الحكم وحكمته من جلب المصالح ودرء المفاسد.

مصطلح العلة عند الإمام الشاطبي:

وعند هذا المعنى فإنّ الإمام الشاطبي يعود بالمصطلحات إلى الجذور، ويسمي الأشياء بأسمائها.

فإنه يجمع مصطلحي (العلة والسبب) اللذَين يتداولهما الأصوليون، ويسميهما: (السبب)، ويطلق مصطلح (العلة) على ما يسمونه (حكمة).

فقد قال في معرض حديثه عن هذه المصطلحات: «السبب: ما وُضع شرعاً لحُكم لحِكمة يقتضيها ذلك الحكم كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، والسرقة سبباً في وجوب القطع، وما أشبه ذلك.

وأمّا العلّة: فالمراد بها: الحِكَم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علّة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة.

فعلى الجملة: العلّة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها، كانت ظاهرةً أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك تقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[٢]، فالغضب سبب، وتشويش الخاطر

---

(١) تعليل الأحكام: (١٣).

(٢) البخاري بلفظ: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»، رقم: (٦٧٣٩)، ونحوه مسلم، رقم: (١٧١٧).

عن استيفاء الحجج هو العلّة، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلّة؛ لارتباط ما بينهما، ولا مشاحّة في الاصطلاح»[١].

قال د. الريسوني معلّقاً على ذلك: «وهذا الذي صنعه الشاطبي من تفسير العلّة بالمصلحة والمفسدة المقصودة بالحكم، فضلاً عن موافقته للاستعمال الأول، هو اللاّئق بأهل المقاصد، لأن البحث في المقاصد هو بحث في العلل الحقيقة، التي هي مقاصد الأحكام، بغضّ النظر عن كونها ظاهرة أو خفيّة، منضبطة أو متفلتة عن الانضباط، وأمّا الظهور والانضباط فيحتاج إليهما عند إجراء الأقيسة الجزئية، وعند تقديم الأحكام لعموم المكلّفين»[٢].

إنّ الرجوع إلى المعنى الحقيقي للعلة، والعدول عمّا يشترطه الأصوليون من ظهور وانضباط، تمليه طبيعة هذا العلم، فالناظر في المقاصد لا يستفيد من الوصف الظاهر غير الحقيقي إلا فائدة نسبية، لا تسعفه في النظر والبحث؛ لأنه يقرّر معاني وأحكاماً عامة، ويقيس قياساً عالياً بالنظر إلى الجنس وليس قياساً قريباً جزئياً، والقياس العالي يرتكز على العلل الحقيقية الباعثة على الأحكام، وليس على المظانّ.

* * *

*** المطلب الثاني ـ الحكمة:**

تطلق الحكمة على معنيين:

المعنى الأول: الأمر المناسب الذي إذا نُظر إليه بذاته يخال أنه علّة، كالمشقة بالنسبة للسفر، فهي مناسبة لشرع القصر[٣]، كما يعبر الأصوليون بذلك.

---

(١) الموافقات: (١/ ٢٦٥).

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي: (٢٤).

(٣) انظر: تعليل الأحكام: (١٣٦).

ويعبر عنها علماء المقاصد: بالمقاصد الجزئية، كحكمة تجنب الأذى باعتزال الحائض، وحكمة بيع المعدوم، وهي نفي الغرر والضرر عن المشتري، ودرءاً لوقوع الخلاف بين المتبايعين، وحكمة النظر إلى وجه المخطوبة، وهي حصول الألفة، وإدامة العشرة، وتحقيق الارتياح، لضمان النجاح، وإدراك الفلاح[1].

المعنى الثاني: ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة، أو درء مفسدة، وهو معنى مرادف لمقصد الشارع تماماً[2]، قال الشيخ بدران أبو العينين بدران: «علماً أنَّ جمهور الفقهاء كانوا يذهبون في اجتهاداتهم إلى ما شرعه الله من أحكام، لم يشرعه الله إلا لمصلحة جلب منفعة لهم، أو دفع مضرة عنهم، فلهذا كانت تلك المصلحة هي الغاية المقصودة من التشريع، وتسمى: حكمة». ثم قال «أما حكمة الحكَم: فهي الباعث على تشريعه، والمصلحة التي قصدها الشارع من شرعه الحكم»[3].

وفي حقيقة الأمر إن المعنيين يلتقيان عند نقطة واحدة، إلا أن المعنى الثاني يحتمل عموماً أكثر من المعنى الأول.

* * *

*** المطلب الثالث ـ الفرق بين العلّة والحكمة:**

ومما تقرر يمكن أن نستخلص الفرق بين العلة والحكمة في استعمال الأصوليين والمقصديين بما يلي:

---

(١) انظر: علم المقاصد الشرعية للخادمي: (٢١).

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: (٢١).

(٣) أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها: (٢٤٢ ـ ٢٤٣) نقلاً من كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: (٢١).

١ ـ إن الفقهاء والأصوليين يفرّقون بين العلة والحكمة.

فالعلّة عندهم: هي الوصف الظاهر المنضبط، الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد، كالسفر، والإسكار.

وأمّا الحكمة: فهي المعنى المناسب الذي إذا نُظِر إليه بذاته يخال أنه علّة، كالمشقة بالنسبة للسفر، وهي الباعث على الحكم من جلب مصلحة، أو درء مفسدة، عند غير الأشاعرة.

٢ ـ إنّ ما يسميه الأصوليون علّة، لا يستعمله علماء المقاصد، وقد أطلق عليه الإمام الشاطبي اسم (السبب).

٣ ـ إنّ ما يطلق عليه الأصوليون اسم (حكمة) يسميه علماء المقاصد (علة).

٤ ـ إن مصطلح: العلّة، والحكمة، والمقصد عند علماء المقاصد مترادفة، لا فرق بينها.

* * *

*** المطلب الرابع ـ المعاني:**

إن كلمة (المعاني) قد توسعت قبل ولادة مصطلح العلّة وأخواتها، فأصل كلمة (معنى): دلالة الكلام، وتفسير اللفظ، كقول ابن عباس: ما كنت أدري ما معنى (فاطر السموات) حتى سمعت امرأة من العرب تقول: أنا فطرته؛ أي: ابتدأته، كما تدلّ على (القصد)، يقال: عنيت فلاناً، أي: قصدته[1]، إلا أن السلف قد استعملوها بمعنى العلة، فقد جاء في «أصول البزدوي» في تعريف الفقه

---

(١) انظر: المصباح المنير، للفيومي، مادة (عنو)، وانظر: الأحكام، لابن حزم (٨/ ٥٦٤) دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ، الإحكام، الآمدي: (١/ ٨٠).

وأقسامه: (والقسم الثاني، إتقان المعرفة به، وهو معرفة النصوص بمعانيها...). فقال شارحه: «والمـراد من المعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية، التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ (العلة)، وإنما يستعملون لفظ: (المعنى)، أخذاً من قوله ﷺ: «لا يحلّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث»[1]، أي: عِلَل، بدليل قوله: (إحدى)، بلفظ التأنيث، وثلاث بدون الهاء»[2].

فقد ورد هذا المصطلح عن الإمام أبي حنيفة النعمان[3] واستعمله الإمام

---

(١) الحقيقة: أنَّ كلمة (معانٍ) ليست من كلام النبي ﷺ، فالحديث قد ورد في «الصحيحين» وغيرهما دون هـذه الكلمـة، وأمّا هذه الرواية فقد ذكرها الإمام أبو حنيفة حين استدعاه أبو جعفر المنصور مع الشيوخ عندما انتفض أهل الموصل فقال لهم: أليس صحيحاً أنه عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم»؟ وأهل الموصل شرطوا ألا يخرجوا على عاملي، وقد حللت دماءهم... ثم قال لأبي حنيفة: ما تقول أنت يا شيخ؟ ألسنا في خلافة نبوة وبيت أمان؟ فأجاب: إنهم شرطوا لك ما لا يملكون، ـ وهو استحلال دماءهم ـ وشرطت عليهم ما ليس لك؛ لأن دم المسلم لا يحلّ إلا بإحدى معانٍ ثلاث، وهذه رواية بالمعنى كما أشار إلى ذلك ابن الجوزي، وتناقلها الحنيفة على أنها من أصل الحديث، فقد رواها الكاساني (٧/ ٣٩) وغيره!. انظر هذه القصة في المناقب: لابن الجوزي (٢/ ١٧).

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للشيخ علاء الدين بن عبد العزيز البخاري: (١/ ٢٣)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، تحقيق: عبدالله محمود عمر.

(٣) هو الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، وقيل: ابن المرزبان، ولد سنة: (٨٠) للهجرة، في عهـد عبـد الملك بن مروان، وهـو من صغار التابعين، فقـد أدرك أنس بن مالك ﷺ، صحب حماد بن أبي سليمان ثماني عشرة سنة ولازمه حتى وفاته، وكان ذكياً حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، وكان يدعو لشيخه حماد ويجله ويخدمه، وخلف بعد وفاته، وكان قوي الحجة حتى قالوا عنه: لو قال عن هذه السارية إنها ذهب لاحتج لما قال ولخرجت كذلك.

توفي سنة (١٥٠هـ)، انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٣٢٣) للمؤرخ الخطيب البغدادي، دار الكتب =

ابن جرير الطبري[١] بمعنى: (المقاصد)، في حديثه عن الزكاة بأنها تشتمل على مقصدين أساسيين، فقال: «والصواب من ذلك عندي: أن الله جعل الصدقة في معنيين، أحدهما: سد خلة المساكين، والآخر: معونه الإسلام وتقويته»[٢].

كما ذكر هذا المصطلح الإمام الغزالي في قوله: «وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب في اشتراط درك اليقين»[٣].

ومن قبله قد ذكره الإمام الجويني[٤] بكثرة، قال د. الريسوني: «قبل الغزالي

= العلمية ـ بيروت، سير أعلام النبلاء: (٦/ ٣٣٥) للإمام الذهبي، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وانظر: الخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان، للإمام ابن حجر الهيتمي، دار الكتب العلمية، تحقيق: خليل الميس.

(١) هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ولد سنة أربع عشرة ومئتين في طبرستان، كان بحراً إماماً مجتهداً مفسراً مؤرخاً، قال ابن خزيمة: ما أعلم على أديم الأرض أعلم من أبي جعفر. من أشهر تصانيفه: التفسير المسمى: جامع البيان في تأويل آي القرآن، وتاريخ الأمم والملوك، توفي سنة عشر وثلاث مئة ببغداد، انظر: العبر في خبر من غبر: (٢/ ١٥٢) للإمام الذهبي، مطبعة حكومة الكويت، ط٢، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مرآة الجنان لليافعي: (٢/ ٢٦١)، دار الكتب الإسلامي ـ القاهرة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: (١٠/ ١٦٣) لابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، سنة ١٩٧٨م.

(٣) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، للإمام أبي حامد الغزالي (١٩٥) مطبعة الإرشاد، بغداد، تحقيق: حمد الكبيسي، ١٩٧١م.

(٤) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد بن يوسف الجويني أحد الأئمة الأعلام، تفقه على والده، وجلس مكانه وعمره عشرون سنة، فكان يدرّس ثم يذهب إلى مدرسة البيهقي يطلب العلم، تتلمذ على يد الإسفراييني الإسكاف، ثم درّس بنظامية نيسابور=

نجد هذا المصطلح بكثافة عند شيخة أبي المعالي الجويني (إمام الحرمين) وخاصة في كتاب الاستدلال من «البرهان»، وإن كان يلاحظ أنه يستعمل مصطلح (المعنى) (المعاني) بمفهوم أوسع، بحيث يدخل فيه على وجه التقريب ما يسمى اليوم بالمبادئ والقيم، كما يُطلق على المصالح بصفة عامة»[١].

كما صرح الإمام الشاطبي بهذا المصطلح في قوله: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى، هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت من أجلها»[٢].

كما استعملها الشيخ ابن عاشور في تعريف مقاصد التشريع بقوله: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع». وهكذا فإن كلمة المعاني تأتي مرادفة لمصطلح: المقاصد أو العلل[٣].

* * *

*** المطلب الخامس ـ المناسبة:**

إن مصطلح (المناسبة) لم يتخطَّ ما نحن بصدده من معانٍ ومصطلحات. فقد عرّفه الدبوسي والحنفية بقولهم: «المناسب: هو ما لو عرض على العقول

= ثلاثين سنة، أهم تصانيفه: «البرهان في أصول الفقه»، توفي وله أربعة آلاف تلميذ، ألمعهم أبو حامد الغزالي، توفي سنة ثمان وسبعين وأربع مئة. انظر: طبقات الشافعية، لابن شهبة (١/ ٢٥٥) عالم الكتب ـ بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، العبر في خبر من غبر: (٣/ ٣٩٢).

(١) نظرية المقاصد: (٢٦).

(٢) الموافقات: (٢/ ٣٨٥).

(٣) استفدت في تفصيل هذا المطلب من «نظرية المقاصد» للدكتور الريسوني: (٢٥) وما بعدها.

تلقّته بالقبول»(١).

وعرّفه الإمام الغزالي بقوله: «المراد بالمناسب: ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم، كقولنا: حرّمت الخمر، لأنها تزيل العقل، الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب، لا كقولنا: حرّمت الخمر؛ لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ بالدّن، فإن ذلك غير مناسب»(٢).

وعرّفه الآمدي(٣) بقوله: «المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة»(٤).

---

(١) التقرير والتجير: (٣/ ١٨٩) لابن أمير الحاج، دار الفكر ببيروت، ١٤١٧هـ، البحر المحيط في أصول الفقه: (٤/ ١٨٩) للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١، تحقيق: د. محمد تامر.

(٢) المستصفى للإمام الغزالي: (٣١١).

(٣) هو علي بن محمد سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين، ولد بآمد سنة خمس مئة وخمسين تقريباً، قرأ القراءات في بغداد، وقرأ الهداية على الإمام أحمد، وتتلمذ على يد ابن المنّي الحنبلي، ثم تحول شافعياً وصحب أبا القاسم بن فضلان، ثم تفنن في علم الكلام والحكمة، ودخل مصر وتصدّر للاشتغال في العقليات، من أشهر مصنفاته: «الإحكام في أصول الأحكام»، قال الذهبي: له نحو من عشرين مصنفاً، وقال السبكي: تصانيفه كلّها حسنة منقحة، توفي سنة إحدى وثلاثين وست مئة. انظر: طبقات الشافعية: (٢/ ٧٩)، وانظر: طبقات الشافعية الكبرى، للإمام السبكي: (٨/ ٣٠٦) دار هجر، ط٢، ١٤١٣هـ، تحقيق: محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو.

(٤) الإحكام: (٣/ ٢٩٤) دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٤هـ، ط١، تحقيق: د. سيد الجميلي.

وعرّفه الرازي[1] بقوله: «إنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً أو إبقاءً، ويعبَّر عن التحصيل بجلب المصلحة، وعن الإبقاء بدفع المضرة»[2].

وجميع التعاريف تحوم حول جلب المصلحة ودرء المفسدة، تصريحاً أو تلميحاً.

وحقيقة المناسبة: هي الحكمة أو المقصد من تشريع الحكم بحسب رأي المجتهد، ويعبر عنها: بالإخالة، وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، وبالمناط، ويسمى استخراجها: تخريج المناط؛ لأنها عمدة القياس والنظر.

* * *

المبحث الثالث
التعليل

* المطلب الأول ـ تعريف التعليل:

أ ـ التعريف اللغوي:

التعليل لغةً: من مادة (علّ)، والعلة: هي المرض، والحدث الذي يشغل

---

(١) هو الإمام محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي، ويسمى: ابن خطيب الري الشافعي، مفسر، متكلم اشتغل على والده، كان إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في علوم الشريعة، مصنفاته غزيرة شهيرة من أهمها: «التفسير الكبير مفاتيح الغيب»، و«كتاب المحصول في أصول الفقه»، توفي في هراة سنة ست وست مئة. انظر: طبقات المفسرين، للداودي: (٢١٣) لأحمد بن محمد الأدنة وي، مكتبة العلوم والحكم ـ السعودية، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ط١، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، طبقات الشافعية: (٢/ ٦٥).

(٢) المحصول في علم الأصول: (٥/ ٢١٨) طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، تحقيق: طه جابر العلواني.

صاحبه عن وجهه.

وتعلَّل: أي تلهَّى، وعلّل فلان: أي سقى سقياً بعد سقي[١].

وقال بعض الأصوليين، العلة في اللغة: المُغيِّر، ومنه سمي المرض علّة، والمريض عليلاً، فكل وصف حلَّ بمحلٍّ فصار به المحلُّ معلولاً وتغيّر حالهما معاً فهو علّة[٢].

وذكروا أيضاً أن معناها: العلامة[٣].

والتعليل: مصدر للفعل علّل، أي: إظهار العلة.

ب ـ التعريف الاصطلاحي:

عُرِّف التعليل بما يلي:

١ ـ تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر[٤].

٢ ـ تبيين علة الشيء وما تدل به من العلة على المعلول، ويسمى: برهاناً لمّياً[٥].

---

(١) مختار الصحاح: مادة: (علل)، المصباح المنير، المعجم الوسيط.

(٢) انظر: أصول البزدوي (٣٠٩) المسمى: كنز الوصول إلى معرفة الأصول، للعلامة علي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد ـ كراتشي.

(٣) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر: (٣٢٨) للإمام عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط٢، ١٣٩٩هـ، تحقيق: د. عبد العزيز السعيد.

(٤) التعريفات للجرجاني: (٨٧) دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

(٥) المعجم الوسيط: (٢/ ٦٢٣) مادة (علل)، تأليف: إبراهيـم مصطفى ـ أحمد الزيات، حامد عبد القادر محمد النجار، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية، وانظر: تعليل الأحكام: (١٢).

والمقصود بالتعليل هنا: بيان العلل، وإثبات المقاصد في النصوص.

* * *

* المطلب الثاني ـ التعبد والتعليل:

إن القول الوجيه الرائج في التعبد والتعليل هو: أن العبادات غير معقولة المعنى، ولا يمكن إجراء القياس فيها، وأن مبناها على التعبد دون التعليل، وأما العادات فهي معللة بالمصالح، وهذا ما ذكره الإمام الشاطبي حيث قال: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات: الالتفات إلى المعاني»[١]، ثم أشار إلى سبب ذلك في موضع آخر بأن ما كان حقاً لله خالصاً أو غالباً فمبناه على التعبد، وما غلب فيه حق العبد، فمبناه على التعليل، فقال: «ما هو حق لله خالصاً كالعبادات، وأصله التعبد... والدليل على ذلك أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى... ، والثاني: ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّب فيه حق الله: وحكمه راجع إلى الأول؛ لأن حق العبد إذا صار مطرحاً شرعاً فهو كغير المعتبر... والثالث: ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلّب، وأصله معقولية المعنى»[٢].

ومن خلال ما ذكر الإمام الشاطبي، وقع الكثيرون في اللبس والتعميم فيما يعلل، وفيما لا يعلل، لذا، فلا بد من بيان ذلك وتفصيله، وإليك البيان:

إن للتعبد درجتين، وللتعليل درجتان، ولا يلزم من امتناع التعليل في الدرجة الأولى أن يمتنع في الدرجة الثانية، وكذلك التعبد ليس على وزان واحد.

---

(١) الموافقات: (٢/ ٣٠٠).

(٢) الموافقات: (٢/ ٣١٨).

أولاً ـ درجتا التعبد:

الدرجة الأولى: من درجات التعبد، ما لا يعقل معناه على الخصوص، وإن فهمت حكمته إجمالاً[١]، وذلك: كعدد ركعات الصلاة، وتقدير المقدرات في العبادات والحدود ونحو ذلك...

فهذا النوع من الأحكام لا يمكن إجراء القياس أو الإلحاق فيه، ولا يسع المكلف تعليله من خلال النظرة الجزئية، ويجب فيه اتباع النص.

وبهذا يقول الإمام الغزالي[٢]: «مبنى العبادات على الاحتكامات، ومعنى الاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنّا نعتقد أنّ لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع، سراً[٣]، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثره الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطّلع عليه، فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد»[٤].

---

(١) انظر: تعليل الأحكام: (٢٩٩).

(٢) هو حجة الإسلام محمد بن محمد الطوسي الغزالي، ولد سنة خمسين وأربع مئة، في طوس، ثم قدم نيسابور، واختلف إلى دروس إمام الحرمين الجويني، ولم يزل يلازمه حتى توفي الجويني، فتوجه إلى عسكر، ثم ناظر عدداً ممن بحضرة الوزير نظام الملك، فظهر عليهم وعلا صيته، وفوّض إليه التدريس بنظامية بغداد، فأعجب به أهل بغداد، وعلت منزلته، ثم سلك طريق الزهد، فتوجه إلى بيت المقدس، ثم ذهب إلى الحج، ولما عاد قصد دمشق، فأقام فيها مدة ثم عاد إلى وطنه.

من أهم مصنفاته: «إحياء علوم الدين»، و«المستصفى»، و«شفاء الغليل» في أصول الفقه، و«تهافت الفلاسفة»، و«المنقذ من الضلال»، وغيرها كثير توفي سنة خمس وخمس مئة، انظر: مرآة الجنان: (٣/ ١٧٧)، وطبقات الشافعية: (١/ ٢٩٣).

(٣) سراً: اسم أنّ، والتقدير: (أنّ سراً لتقدير الصبح بركعتين...).

(٤) شفاء الغليل: (٢٠٤).

الدرجة الثانية: ما كان لله تعالى فيه حقّ، بحيث يثاب المكلف بفعله، ويعاقب على تركه، وهو يستفاد من مجرد ورود الأمر من الشارع، أمراً كان أو نهياً، وهو أعم من الأول ولا ينافي القياس ولا التعدية(١).

فإن كثيراً من الأوامر والنواهي مبنية على التعبد وهي معقولة المعنى؛ لأن الغالب فيها حق الله تعالى، كالحقوق العامة، ومال اليتيم، وتحريم الخمر، ووجوب عدة الطلاق والوفاة ونحوها، ولا يمنع حق الله تعالى من تعليلها، بشرط اتباع المعاني والمصالح في الحفاظ عليها وفي تحصيلها، لا في تضييعها وتبديدها، ومعنى التعبد فيها يكمن في تشديد حرمتها، وعدم الحق في إسقاطها والتفريط فيها.

ثانياً ـ درجتا التعليل:

الدرجة الأولى: التعليل الأصولي (القياسي): وهو ما عقل معناه، ولكن شرط لعلته أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً، وثمة غالباً ما تبوء العلة الحقيقية بالخيبة، وتتصدر المظنة الظاهرة المنضبطة بالنظر والاعتبار، وإجراء القياس، فتعتبر علة القصر: السفر، وعلّة الربا: الطعم أو القوت أو الكيل أو الوزن، بحسب اختلاف المذاهب، حيث يُعدَل عن العلّة الحقيقية إلى الوصف الظاهر الملازم، لضبط الأحكام الجزئية، وكلما ضاقت الدائرة وانضبطت العلة قوي القياس، فإذا تحقق تأثير الوصف في عين الحكم لا ينظر إلى النوع، وإذا تحقق في الجنس الأقرب: لا يُنظر إلى الجنس الأبعد، وهذا القياس يمتنع في الأمور التعبدية التي لا يُعقل معناها على الخصوص.

الدرجة الثانية: التعليل المقصدي أو المصلحي: إن التعليل المقصدي على العكس من التعليل الأصولي، ويتجلى الفرق من خلال هاتين النقطتين اللتين بُني

---

(١) انظر: تعليل الأحكام: (٢٩٩).

عليهما هذا النوع من التعليل:

أحدهما: اعتبار العلة الحقيقة في النظر والاعتبار ـ أي: النظر إلى الحكمة أو الباعث للحكم ـ بغض النظر عن الظهور والانضباط.

ثانيهما: النظرة الإجمالية: فليس من شأن التعليل المقصدي النظر إلى الجزئيات متفرّقة، وإنما ملاحظة المعنى العام الذي تؤديه الجزئيات بمجملها، ومن خلال ذلك: نجد أن التعليل المقصدي يتسع لكثير من الأحكام التي لم تدخل في التعليل الأصولي، بل يطال العبادات أيضاً، فإن ما تعذر تعليله بالنظرة الجزئية يمكن أن يُعلل إجمالاً ما دامت الشريعة وضعت لمصالح العباد، كما قال الإمام الشاطبي: «وقد عُلم أنّ العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يُعلم ذلك على التفصيل، ويصحّ القصد إلى مسبباتها[١] الدنيوية والأخروية على الجملة»[٢].

وإليك التفصيل:

أولاً ـ بناء التعليل المقصدي على العلة الحقيقة:

إن الباحث في علم المقاصد يتتبع الحكم والمعاني، دون اعتبار الظهور والانضباط؛ لأنه في تتبعه للحكم، لا يجري إلحاق جزئية بأخرى ليشترط ذلك، كما يفعل الأصولي، وهذه نقطة فارقة بينهما.

على أن الباحث في القياس الأصولي قد يلجأ إلى الحكمة إذا فقد العلة، لاسيما في مسلك المناسبة ونحوها، عندما تكون العلة غير منصوصة، ومع التقائهما

(١) أي: ثمراتها وفوائدها المرجوّة.

(٢) الموافقات: (١/ ٢٠١).

في هذا الموضع، فإن الاختلاف بينهما يبقى متأصلاً بالمنهجية، فإن الأصولي إذا حظي بالمظنة المنضبطة للعلة تعلق بها، ولم يأبه بالعلة الحقيقية؛ لأن بحثه قائم على النظر في الوصف المنضبط وليس إلى الباعث.

وأما الناظر في علم المقاصد فإذا قُدّم له ما يصبو إليه الأصولي، أعرض عنه ونظر إلى الحكمة، فلا يستفيد من اعتبار علة الربا المختلف فيها كونها طعماً أو قوتاً أو كيلاً أو وزناً، وإنما ينظر إلى علة الربا من حيث الماليّة، فالمطعومات أهم الأموال، فهي تقيم الأود، وتتوقف عليها الحياة، فأداء وظيفتها يخدم ضرورة حفظ النفس، التي من أولى الضرورات، ولشدة حاجة الناس إليها يجب بذلها بالعدل، وعدم استغلال المحتاج بالجشع والطمع، وأن تعاطي الربا يتنافى مع المواساة، والأخلاق الكريمة، وهو مؤشر على الأنانية والطمع، وهذه الصفات لا تليق بالمسلم، فكان تحريم الربا لأجل حفظ المال، وتزكية النفوس من الجشع والاستغلال والأنانية.

وكذلك تعليل القصر والإفطار في السفر: بالمشقة، وتعليل تحريم الخمر بحفظ العقول، وهكذا.

وقد يدرك المقصدي الحِكم من العبادات وأجزائها أيضاً، فهذا الإمام الشاطبي يعلل أفعال الصلاة بقوله: «وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدّمتها الطهارة أشعرت بتأهبٍ لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمةً لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كبّر وسبّح وتشهد، فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن ينفلت عما هو فيه من مناجاة ربه، والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها، فلو قدّم قبلها نافلة، كان ذلك تدريجاً للمصلي،

واستدعاءً للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً، لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

وفي الاعتبار في ذلك أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها، بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة، ودخول وساوس الشيطان»[١].

وبمثل هذا نجد أن الإمام الغزالي يجزم بأن المقصود من الركوع والسجود تعظيم المعبود، إذ يقول: «وأما الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعاً»[٢].

وبمثل هذه التعاليل: نجد «كتاب إحياء علوم الدين» مشحوناً بالمقاصد والحكم، ومثله: «حجة الله البالغة»، ونحوهما من الكتب التي تتناول معاني العبادات ومقاصدها.

وليس هذا المنهج بدعاً من القول، وإنما هو مستفاد من النصوص ذاتها ومن معقول المعاني، فمثلاً تعليل السجود بتعظيم الله تعالى تدل عليه نصوص عدّة، كقوله ﷺ: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثروا الدعاء»[٣]، والدعاء

(١) الموافقات: (٢/ ٢٤).

(٢) إحياء علوم الدين: (١/ ١٦٠) دار المعرفة، بيروت.

(٣) أخرجه الإمام مسلم: كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود: (٤٨٢)، (١/ ٣٥٠)، دار إحياء التراث العربي بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، وأبو داود: باب الدعاء في الركوع والسجود: (٨٧٥)، (١/ ٢٣١)، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. والنسائي، أقرب ما يكون العبد من الله جل ثناؤه: (٧٢٣)، (٦/ ٤٥٠)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري ـ سيد كسروي.

في هذا الموضع تأكيد لهذا المعنى؛ لأنه إظهار التذلل والافتقار إلى الله تعالى، لذا وصفه النبي ﷺ بأنه هو العبادة، فقال: «إن الدعاء هو العبادة»[1]، ثم إن هيئة السجود إنما هي للتذلل والخضوع.

فاجتماع هذه الهيئة مع مناسبة المقام للدعاء الذي يمثّل العبودية والانكسار وصيغة التسبيح فيه دعت الإمام الغزالي يجزم بدلالة هذه الهيئة على تعظيم الله تعالى.

وإلى هذا النوع من التعليل قد أشار القرآن الكريم مبيناً الحِكم من العبادات إجمالاً، فقال تعالى في الصلاة: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[طه: ١٤] وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾[العنكبوت: ٤٥] حيث ذكر للصلاة مقصدين عظيمين: ذكر الله، والنهي عن الفحشاء والمنكر.

وقال في الزكاة: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ...﴾[التوبة: ١٠٣]، فذكر أنها تطهر النفس وتزكيها.

وقال في الصيام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٨٣]، فذكر أن التقوى هي مقصد الصيام.

وقال في الحج: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ ...﴾[الحج: ٢٧] ثم قال: ﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ﴾[الحج: ٢٨] فذكر للحج مقصدين: تبادل المنافع وذكر الله تعالى.

---

(١) أبو داود: باب الدعاء: (١٤٧٩)، (٢/ ٧٦)، الترمذي، تفسير سورة البقرة: (٢٩٦٩) (٥/ ١١) دار إحياء التراث العربي بيروت، تحقيق: محمد أحمد شاكر، والنسائي، تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ ...﴾[الزمر: ٦٨]: (١١٤٦٤)، (٦/ ٤٥٠)، ابن ماجه، كتاب الدعاء باب فضل الدعاء: (٣٨٢٨)، (٢/ ١٢٥٨) للإمام محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

وقد دلّ الحديث النبوي كذلك على مثل هذه التعليلات، فقال ﷺ في الصلاة: «إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربّه. . .»[(١)]؛ أي: القصد منها مناجاة الله.

وقال في الزكاة: «. . . إن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم، وتردّ إلى فقرائهم»[(٢)]؛ أي: سد خلة الفقراء.

وقال في الصيام: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»[(٣)]؛ أي: ليس المقصود من الصوم الجوع والعطش وإنما الكف عن المحرمات.

وبناءً على ذلك نجد أن الفقهاء يستعملون هذا التعليل ويصرحون به، فها هو الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه يقول: «الزكاة وجبت عبادةً لله ابتداء وشرعت ارتياضاً للنفس، بتنقيص المال، من حيث إن الاستغناء بالمال سبب الطغيان ووقوعه في الفساد، قال الله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۞ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[العلق: ٦ ـ ٧]»[(٤)].

وقال الزنجاني[(٥)]: «معتقد الشافعي رضي الله عنه أن الزكاة مؤونة مالية، وجبت للفقراء

---

(١) البخاري: أبواب المساجد، باب: حك البزاق باليدين من المسجد: (٣٩٧)، (١/ ١٥٩). مسلم: باب النهي عن البصاق في المساجد في الصلاة: (٥٥١)، (١/ ٣٩٠).

(٢) البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (١٣٣١)، (٢/ ٥٠٥)، مسلم: كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام: (١٩)، (١/ ٥٠).

(٣) البخاري، من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم: (١٨٠٤)، أبو داود: (٢٣٦٢)، (٢/ ٣٠٧)، الترمذي: (٧٠٧)، (٣/ ٨٧)، النسائي: (٣٢٤٥)، (٢/ ٢٣٨)، ابن ماجه: (١٦٨٩)، (١/ ٥٣٩).

(٤) تخريج الفروع على الأصول: (١١١) للإمام محمود بن أحمد الزنجاني، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ، تحقيق: د. محمد أديب صالح.

(٥) هو الإمـام محمود بن أحمد أبو الثناء الزنجاني، ولد سنة ثلاث وسبعين وخمس مئة، =

على الأغنياء، بقرابة الإسلام، على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وإنما أثبته الشرع ترغيباً في أدائها، حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل، فأمر بالتقرب إلى الله تعالى ليُطمع في الثواب، ويبادر إلى تحقيق المقصود»[1].

إذاً فباب العبادات ليس مؤصداً عن التعليل المصلحي أو المقصدي، فثمة كثير من الفروع مبنيّة على هذا الأصل، فنجد الحنفيـة مثلاً يجيزون إخراج القيمة بدل الطعام في الزكاة، ونجـد الشافعية يعدلون عن القياس الأقوى في الزكاة من أجل مصلحة الفقير، حيث يوجبون الزكاة على الدائن والمدين وما ذاك إلا تعليلاً مقصديًا لمراعاة حظوظ الفقـراء، وتحقيـق المصلحـة والحكمـة التي مـن أجلها شُرعت الأحكام.

بيد أن لهذا النوع من التعليل ضوابط لا بد من أخذها بعين الاعتبار وسأكشف عنها النقاب في ثنايا هذا البحث إن شاء الله.

الأمر الثاني الذي بني عليه التعليل المقصدي هو: النظرة الإجمالية: فإذا نظرنا إلى عدد ركعات الصلاة وإلى تفاصيل بعض العبادات التي لا يمكن إدراكها كمسح أعلى الخفين، وجعل الصيام شهراً، وابتداء الصوم من الفجر حتى الغروب، وليس من طلوع الشمس مثلاً، وبعض تفاصيل الحج، وأحكام الكفارات ومقاديرها، وتقدير الحدود بعقوبات معلومة لا يجوز تجاوزها ونحو ذلك من الأحكام التعبدية،

= واشتغل بالعلوم، ودرس بالنظامية، والمستنصرية، وولي قضاء بغداد مدّة ثم عزل، وألف تفسير للقرآن الكريم، قال عنه الذهبي: «كان من بحور العلم» استشهد بسيف التتار سنة ست وخمسين وست مئـة. انظر: طبقات الشافعيـة الكبـرى: (٨/ ٣٦٨)، طبقات الشافعية: (٢/ ١٢٦).

(١) تخريج الفروع على الأصول: (١١٠).

فإن اعتبار كل جزئية من هذه الأحكام على حدة يتعذر تعليلها، ولكن إذا نظرنا إلى جميع تلك الجزئيات وأمثالها نظرة إجمالية، يمكننا التوصل إلى معنى عام ينطبق على هذه الجزئيات بمجموعها وهو: ضبط هذه الأحكام وتيسير أدائها.

وبهذا يقول د. الريسوني: «أقول: هذه التحديدات ـ أو التقنينات إن شئنا ـ هي من الحاجات الملّحة للحياة العامة واستقامتها، إنها ـ فضلاً عمّا في التزامها من معاني التعبد والخضوع ـ تحقق مصلحة ظاهرة في تنظيم الحياة وتسهيل سيرها، وضبط واجباتها وحدودها، فإذا سلمنا بالحكم العامة في الطهارة والصلاة، فلا بد من وضع تفصيلات يسير الناس عليها تساعدهم على التزام الحدّ اللازم، والمحافظة عليه، وإذا سلمنا بالحكمة العامة للزكاة، فلا بد من تحديد الأنصبة وتقدير المقادير، حتى يعرف كل واحد حقه أو واجبه، وإذا سلمنا بحكمة الصيام فينبغي رسم حده ومقداره، وبدايته ونهايته، بكيفية تلائم عموم الناس.

وإذا سلمنا بحكمة الحج أو حكمه، فلا بدّ من تحقيق هذا الحكم ـ من جعل الحج في وقت معلوم: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[البقرة: ١٩٧]، ﴿فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣] ولا بد له من مراسيم محدّدة ينتظم الناس فيها، وينضبطون بها، حتى لا يبقى الحجيج هملاً، يموج بعضهم في بعض، وينازع بعضهم بعضاً. . .

وإذا سلمنا بمبدأ زجر المعتدين والمفرّطين ومعاقبتهم، فلا بد من تفصيل ذلك وبيانه، حتى يكون الناس على بيّنة من أمرهم. . . ولولا هذه التقنينات، وهذه الضوابط، لضاعت تلك الأركان والأسس المسلَّم بها، لضاعت بسبب غموضها والتباسها على الناس، ولضاعت بسبب اختلافاتهم فيها، ولضاعت بسبب التهاون في تقديرها وتنفيذها، ولضاعت بالتسويف والمماطلة لعدم توقيتها[1]».

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: (٢١٢) وللتوسع ينظر: الفكر المقاصدي قواعده =

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى هذا من قبل فقال:

«وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر، لانتشر[1] ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وُجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباباً معلومة لا تتعدى كالثمانين في القذف، والمئة وتغريب عام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع، وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات»[2].

وأكثر من تحمس لهذا النوع من التعليل وأدرجه في أبحاث الأصول: الإمام ابن القيّم الجوزية[3]، اقتباساً من شيخه: ابن تيمية، وذلك في كتابه: «إعلام

= وفوائده: (٣٩) وما بعدها للدكتور أحمد الريسوني، دار الهادي، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

(١) أي: لتشتت وكثر فيه الاختلاف.

(٢) الموافقات: (٢/ ٣٠٨) وما بعدها.

(٣) هو شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ولد سنة إحدى وتسعين وست مئة في أسرة معروفة بالعلم والتقوى، وكان والده قيم الجوزية، وهي المدرسة التي بناها أبو الفرج بن الجوزي. درس الفرائض على والده، وسمع من الشهاب النابلسي العابر، والقاضي تقي الدين بن سليمان، وغيرهما، وكان جلّ علمه وتأثره من شيخه ابن تيمية، ولم يخرج عن أقواله قيد أنملة، وكان ملازماً له، وسجن معه وعذب. من كتبه: «إعلام الموقعين عن ربّ العالمين»، «مفتاح دار السعادة» وغيرها، توفي سنة إحدى وخمسين وسبع مئة، انظر: البداية والنهاية، لابن كثير (١٤/ ٢٣٤) مكتبة المعارف، بيروت، وشذرات الذهب (٦/ ١٦٨) دار ابن كثير، دمشق ١٤٠٦هـ، ط١، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، الوافي بالوفيات (٢/ ١٩٥) صلاح الدين الضوري، دار إحياء التراث ـ بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى.

الموقعين عن رب العالمين»: حتى وقع في بعض التعليلات الضعيفة[١]. ومثله الشيخ ولي الله الدهلوي في «حجة الله البالغة»، ومن المعاصرين د. الريسوني.

وهذا النوع من التعليل ظني لا يمكن أن يُجزم به أو أن يعتقد المجتهد أنّ هذا هو المقصد الوحيد من الحكم، فإن ما يخفى في الأمور التعبدية أكثر مما يظهر منها، ولا يزال ثمة سرّ لتحقيق معنى العبودية والانقياد واتباع الأوامر كما وردت، حتى إن الإمام ابن القيّم الذي حمل لواء هـذا النوع من التعليل، ذكر ذلك في ختام تعليل الفرق بين الكلب الأسود وغيره في قطع الصلاة، فقال: «وبالجملة، فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»[٢].

* * *

*** المطلب الثالث ـ آراء العلماء في تعليل الأحكام:**

تمهيد:

تقرّر في المطلب السابق: أنّ التعليل نوعان:

النوع الأول: التعليل الأصولي أو القياسي: ويُطلق على بيان علل الأحكام الشرعية، واستنباطها عن طريق مسالك العلة، وهذا النوع لم يخالف فيه إلا الظاهرية.

النوع الثاني: التعليل المقصدي، أو المصلحي، ويُقصد به: أن أحكام الله تعالى، وُضعت تحقيقاً لمصالح العباد في العاجل والآجل[٣].

---

(١) انظر: نظرية المقاصد: (٢١١).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالله ابن القيم الجوزية (٢/ ١٠٧) دار الجيل، بيروت، سنة ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

(٣) انظر: المدخل إلى علم مقاصد الشريعة: (٧٩) د. عبد القادر حرز الله، مكتبة الرشد، =

وقد ثار حول هذا النوع من التعليل نزاع طويل، وخلاف كبير، وذلك لأنهم أعادوا جذوره إلى مسألة الحسن والقبح، التي تناولها موضوع علم الكلام، فكان إنكار التعليل خوفاً من الوقوع في المحظور.

إذ يلزم من قال: إن الحسن والقبح عقليان أو ذاتيان، يلزم من مقدمته أن يُعلل أفعال الله، ويوجب عليه الثواب والعقاب، كما رأى المعتزلة ذلك، وأما من قال: إن الحسن والقبح شرعيان، أو عرضيّان، فيلزم من قوله أن ينكر التعليل، ولا يوجب على الله ثواباً ولا عقاباً، كما ذهب الأشاعرة إلى ذلك[1].

وكلا الفريقين وقع بالخلط، وبدأ بمقدمة باطلة وبنى عليها لازمها.

أمّا المعتزلة: فلم يفرقوا بين العلة العقلية، والعلة الشرعية، وجعلوا جميع العلل عقلية، وانتهوا إلى نتيجة خاطئة، قال الإمام الغزالي: «فالعلة العقلية موجبة، أمّا العقليـة: فبذاتها، وأمّا الشرعية: فبجعل الشرع إياها علّه موجبة، على معنى إضافة الوجوب إليها كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بايجاب الله تعالى؛ ولكن ينبغي أن نفهم: أنّ الإيجاب كما ورد به الشرع. . .»[2].

فإن المعتزلة جعلوا جميـع العلل عقليـة واعتبروها مؤثرة بذاتها، وأوجبوا على الله الأصلح، ووقعوا في المحظور والابتداع.

وأما الأشاعرة: فأنكروا التعليل فراراً مما يلزم من مذهب المعتزلة، واستدلّوا

= الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

(١) انظر: ضوابط المصلحة: (٨١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

(٢) شفاء الغليل: (١٤) للإمـام الغزالي، طبعة دار الكتب العلمية، بيـروت، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، تعليق: الشيخ زكريا عميرات.

على ما ذهبوا إليه بمقدمتين سفسطائيتين، كما وصفهما الشيخ ابن عاشور في نقده للأشاعرة في إنكارهم للتعليل، فقال: «والحاصل أنّ الدليل الذي استدلوا به. يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين: أولهما: قولهم: إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملاً به، وهذه سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل، بمعنى الداعي إلى الفعل، والراجع إلى ما يناسبه من الكمال، لا توقف كماله عليه، والثانية: قولهم: إذا كان الفعل لغرض كان يقتضي عجز الفاعل، وهذا شبه فيه السبب الذي بمعنى الباعث، بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، وكلاهما يطلق عليه سبب. . .»[1].

وبسبب الغوص في علم الكلام نجد أقوالاً غير مستساغة يذكرها بعض العلماء للهروب من لوازم الواجبات الوهمية المتكلفة، ويشطون عن صفاء مورد السلف.

فهذا الإمام شهاب الدين الزنجاني ينسب إلى جماهير أهل السنة إنكار تعليل الأحكام بالمصالح، وأنّ الأحكام الشرعية عندهم: «أثبتها الله تحكماً وتعبداً» وأما ما يتعلق بها من مصالح للعباد، فإن ذلك «ثابت ضمناً وتبعاً، لا أصلاً ومقصوداً»[2].

وكأنه ينفي الحكمة من تشريع الأحكام، وهذا منافٍ لصريح النصوص وإجماع السلف، فضلاً عن أن أهل السنة لم يقولوا بهذا.

وخير رأي مما ذهب إليه أهل الكلام، هو رأي الماتريدية، إذ أثبتوا حسناً وقبحاً عقليين، ولكنهم فرقوا بين الإيجاب العقلي والإيجاب الشرعي، أي: لم يحكِّموا العقل من الوجهة الشرعية قبل مجيء الشرع ولا بعده، ولزم من مذهبهم

---

(١) التحرير والتنوير: (١/ ٣٨٠) نقلاً من: نظرية المقاصد عند الشاطبي: (٢٢٠).

(٢) تخريج الفروع على الأصول: (٣٨).

هذا، القول الحق، وهو: أفعال الله تعالى معللّة بالعلل لكن لا على سبيل الوجوب، بل على سبيل التفضل والإحسان منه ﷻ[1].

ويعد هذا التمهيد في تأصيل المسألة يجدر عرض آراء الفقهاء والأصوليين في مذاهب التعليل.

أولاً ـ آراء الفقهاء والأصوليين في تعليل الأحكام بالمصالح:

الفريق الأول: أنكر تعليل الأحكام بالمصالح، وهو مذهب الظاهرية، وترتب على ذلك ترك القياس والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، ونحوها من الأدلة التي تعود إلى أصل تعليل الأحكام، واكتفوا بالنصوص وحدها، فإن لم يجدوا فيها، لجؤوا إلى استصحاب الأصل، الذي هو الإباحة الأصلية الثابتة بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ٢٩].

وقد ترتب على إنكارهم أصل تعليل الأحكام إثبات الكثير من الفروع الفقهية الشاذة، التي لا تتوافق مع مقاصد التشريع.

الفريق الثاني: وهو على النقيض من مذهب الظاهرية، فبالغ في التعليل، وقدّم المعنى على النص، فذهب إلى أن «مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلاّ بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطّرح وقُدّم المعنى النظري»[2].

وهو رأي المتعمقين في القياس، حيث يقدمونه على النصوص، ونسب هذا القول إلى بعض الحنيفة، وبه صرّح نجم الدين الطوفي[3] في مجال المعاملات.

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة: (٨٢).

(٢) الموافقات: (٢/ ٣٩٣).

(٣) هو سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي البغدادي الحنبلي، ولد سنة ثلاث وسبعين =

الفريق الثالث: وهـو الاتجاه الوسط حيث اعتبر أصحابه الأمرين معاً على وجه يجمع بين المعنى والنص دون بخس أيّ منهما، ولا شك أن النص هو الأصل، فقالوا بالتعليـل المقصـدي، أو المصـلحي، دون إلزام الله تعالى بشيء وإنما هو بمحض الفضل والمنّة من الله تعالى، وإذا ظهر تعارض بين النص والعقل، فيجب التفويض في فهم المقصـد إلى الله تعـالى، وإلى هذا ذهب المالكيـة والحنفيـة، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة، قال الإمام الشاطبي: «وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد»[1].

الفريق الرابع: وقد تحفظ كثيـراً في هذه المسـألة، واكتفى بالقـول: بـأن المقاصد أو المصـالح ليست عللاً للأحكـام، وإنما هي مجردّ أمارات وعلامات عليها، وهذا مذهب الشافعية، وبعض الحنفية[2].

ثانياً ـ الإمام الرازي والتعليل[3]:

إنما خُص الإمام فخر الدين الرازي من بين سائر الأصوليين بإفراد رأيه في

= وست مئة، نشأ في العراق وحفظ مختصر الخرقي واللمع في النحو لابن جني، وقرأ الفقه على الشيخ شرف الدين الصرصري في قريته، ثم ذهب إلى بغداد فحفظ المحرر في الفقه، وقرأه على الشيخ الزريراني، وقرأ العربيـة والتصريف على محمـد الموصلي، والأصول على النصير الفارقي، كما قرأ الفرائض وغيرها، ثم سافر إلى دمشق فسمع الحديث، ثم ذهب إلى مصر وقرأ كثيراً من الكتب. من تصانيفه: «الرياض النواضر في الأشباه والنظائر»، وصف مذهبه بقوله: أشعري حنبلي رافضيّ هذه إحدى العبر، توفي سنة ٧١٦هـ. انظر: شذرات الذهب: (٦/ ٣٩)، الوافي بالوفيات: (١٩/ ٤٣).

(١) الموافقات: (٢/ ٣٩٣).

(٢) انظر: المدخل إلى علم مقاصد الشريعة: (٨٠ ـ ٨١).

(٣) استفدت هذا المبحث من «كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للريسوني.

التعليل؛ لأن الإمام الشاطبي، نسب إليه إنكار التعليل بجميع أنواعه، فقال: «وزعم الرازي أنّ أحكام الله ليست معللة بعلة البتّة، كما أن أفعاله كذلك»، ثم قال: «والمعتمد أنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره[1]».

والحقيقة أن الإمام الرازي أنكر التعليل الفلسفي الذي تقول به المعتزلة، وأما التعليل الأصولي الفقهي المقصدي للأحكام الشرعية الذي ليس فيه إلزام لله تعالى أو تحتيم على مشيئته فلم ينكره، بل أثبته في مصنفاته.

ومن أبرز ما يتجلى فيه موقف الإمام الرازي الواضح من التعليل، ما ذكره في مسالك العلة، لا سيما مسلك المناسبة، فقد قال: المناسبة تفيد ظن العلّية، والظن واجب العمل به:

بيان الأول من وجهين:

الأول: أن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد، وهذه مصلحة، فيحصل ظن أنّ الله تعالى إنما شرعه لهذه المصلحة.

فهذه مقدمات ثلاث لا بد من إثباتها بالدليل:

أمّا المقدمة الأولى: فالدليل عليها وجوه:

أحدها: أن الله تعالى خصص الواقعة المعنية بالحكم المعيّن لمرجح أو لا مرجح.

والقسم الثاني باطل، وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح وهذا محال، فثبت القسم الأول.

---

(١) الموافقات: (٢/ ٦).

وذلك المرجح: إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العبد.

والأول باطل بإجماع المسلمين، فتعين الثاني، وهو أنه تعالى إنما شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته، أو ما لا يكون مصلحته ولا مفسدته.

والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء، فتعين الأول، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد.

وثانيهما: أنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثاً، والعبث على الله تعالى محال، للنص والإجماع والمعقول. . . ، فثبت أنه تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد»[1].

بل ذهب إلى أبعد من هذا في مسألة (حكم الأفعال): فقال: «ونريد الآن أن نبين أنّ الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع بأدلة الشرع. . .»[2].

ثم قال: «المسلك الخامس: وهو أن الله تعالى خلق الأعيان إما لا لحكمة أو لحكمة، والأول باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[الدخان: ٣٨]، وقوله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾[المؤمنون: ١١٥].

ولأن الفعل الخالي عن الحكمة عبث، والعبث لا يليق بالحكيم.

وأما إن كان خلقها لحكمة فتلك الحكمة إما عود النفع إليه أو إلينا.

والأول محال؛ لاستحالة الانتفاع عليه، فتعين أنه تعالى إنما خلقها؛ لينتفع بها المحتاجون، وهذا يقتضي أن يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج، وإذا كان

---

(١) المحصول: (٥/ ٢٣٧).

(٢) المحصول: (٦/ ١٣١). وقد أنكر عليه الإمام الشاطبي ذلك. انظر: الموافقات: (٢/ ٤١).

كذلك، كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان. . . فإذا نهانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات، علمنا أنه تعالى، إنما منعنا منها لعلمه باستلزامها للمضار، إمّا في الحال أو في المآل. . . فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة، هذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والقضاة»[١].

وبهذا نجده يقترب من الاعتزال، وقد صرح هو بذلك إذ قال: «وإن كان تحقيق القول فيه، لا يتم إلاّ مع القول بالاعتزال»[٢]، لكن الظن به أنه لا يجعل ذلك حتماً وإيجاباً على الله تعالى.

ومن خلال كلام الإمام الرازي نجد أن نسبة القول إليه بمنع التعليل المصلحي غير صحيحة، بل العكس هو الصحيح، فقد بالغ في مسألة التعليل بالمصالح حتى قارب قول المعتزلة.

ثالثاً ـ رأي السلف الصالح في التعليل المقصدي:

إذا تجاوزنا مرحلة علم الكلام واقتربنا من المنهل العذب ونظرنا في أحوال الصحابة والتابعين، في تعليل الأحكام بالمصالح، نجد أن التعليل بالمصالح عندهم لا نقاش فيه، فثمة كثير من الوقائع والأحداث يبني فيها الصحابة أحكامهم على المصالح، وقد ذكر الإمام شاه ولي الله الدهلوي أنّ السلف قد أجمعوا على هذه المسألة، فقال منتقداً لمنكري التعليل المقصدي: «وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»[٣].

---

(١) المحصول: (٦/ ١٤١).

(٢) المحصول: (٦/ ١٤٣).

(٣) حجة الله البالغة: (١/ ٦).

وقال الإمام الشاطبي: «والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم»[١]. ومن خلال استقرائه جزم بأن هذه المسألة مسلّمة عند المتقدمين[٢].

وقال صدر الشريعة: «وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة، فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾[البينة: ٥] وأمثال ذلك كثيرة في القرآن، ودالة على ما قلنا، وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث»[٣].

قال د. الريسوني: «وإذا كان التعليل على هذه الدرجة من الثبوت والوضوح، فما سر هذا الاختلاف الكبير بين المثبتين والمنكرين؟ سؤال محير حقاً، وجوابه مهما يكن مؤسف جداً، لأنه لا بد أن يكشف عن جانب أو جوانب من الخلل الذي تطرّق إلى التفكير الكلامي، والمنطق الكلامي، حتى أصبحت المسلَّمات التي تواترت بها النصوص، وأجمع عليها المتقدمون أصبحت محل جدل طويل عند المتكلمين، وعند الأصوليين المتكلمين»[٤].

* * *

(١) الاعتصام: (١/ ١٨٥) للإمام الشاطبي ـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

(٢) الموافقات: (٢/ ٦).

(٣) التوضيح في حل غوامض التنقيح: (٢/ ١٣٥) لعبدالله بن مسعود البخاري المعروف بصدر الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق: زكريا عميرات.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي: (٢٢١).

المبحث الرابع
حقوق الله وحقوق العباد

* المطلب الأول ـ الحقوق ثلاثة:

الحقوق ثلاثة لا رابع لها:

الأول: حق خالص لله، وهو مبني على التعبد والانقياد، ولا يصح فيه الإلحاق وقياس العلة، قال الإمام الشاطبي: «ما هو حق لله خالصاً كالعبادات وأصله التعبد... فإذا وافق الفعل الأمر: صحّ، وإلا فلا، والدليل على ذلك: أنّ التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى[1]، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه، دلّ على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدّه، لا يتعدى، فإذا وقع طابق قصد الشارع، أولا: خالف[2]»[3].

وهذا النوع قد استغرقته النصوص بكل جزئياته، وورد مفصَّلاً مفسراً، في ماهيته، وأركانه، وواجباته، وشروطه، وأسبابه، وهو ثابت أبداً، فلا يقع فيه الاجتهاد ولا التغيير؛ لأن محور الاجتهاد يدور على مناط الحكم، وهذه الأحكام قد جُهلت مناطاتها وعزبت عللها، والنظر فيها يفضي إلى البدعة الذميمة، وذلك كزيادة صلاة أو ركن فيها، أو تغيير أوقات العبادات، ونحو ذلك فإنها مصادمة للشرع، وملغاة لا اعتبار لها.

---

(١) غير معقولة المعنى من حيث الإلحاق والقياس، وأما من حيث الحكمة والمقصد فهي معقولة كما تقرر في المبحث السابق.

(٢) أي: إذا وقع الفعل مطابقاً لحدود الشارع صحّ، أو لا يقع مطابقاً، خالف ولا يصح.

(٣) الموافقات: (٢/ ٣١٨).

الثاني: ما اشترك فيه الحقّان، وغلب فيه حق الله تعالى: وهذا يلحق بالأول من حيث عدم صحة إسقاطه أو تغييره. كالعدة فإنها يشترك فيها الحقان ويغلب فيها حق الله، فلا يحق للزوج إسقاطها[1]، ومثلها: الوقف والحقوق العامة ونحوها.

وأما التعليل والقياس: فإنه يجري في جزئياتها إذا تحققت فيها العلة المنضبطة بشروطها، بحيث تقوّي الحكم وتثبته، لا علة ملغاة تعود على الأصل بالإبطال، وكذلك يجري فيها التعليل المصلحي من باب أولى.

الثالث: ما اشترك فيه الحقّان وغلّب فيه حقّ العبد، وهذا النوع فُوض فيه الأمر إلى المكلف، فجاز إسقاطه فيما يتعلق بحقه، قال الإمام الشاطبي: «وأما ما كان من حق العبد في نفسه، فله فيه الخيرة»[2]، وذلك كحق القصاص، وإن كان أصل حفظ النفس يغلب فيه حق الله، ولكن بعد أن فاتت بالتلف أو الموت، وتعذر تدارك حق الله فيها، بقي حق العبد، فكان للجريح أو ولي القتيل إسقاط الحق الذي يتعلق به[3].

على أن ما غلب فيه حق العبد، لا بد من مراعاة حق الله فيه، فإن لله حكم في كل شيء، وذلك كالمعاملات المالية مثلاً، فإنها تغلب فيها حقوق العباد، لكن ثمة أحكاماً في تنظيم تلك المعاملات، فلا يصح تجاوزها؛ لأن التشريع من حقوق الله تعالى. قال السمعاني[4]: «فإن كانت المعاملات أصلها جارياً في حقوق العباد، لأن

---

(١) انظر: التقرير والتحبير على التحرير: (٢/ ١٤٨) لابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، وانظر: الموافقات: (٢/ ٣٧٦).

(٢) الموافقات: (٢/ ٣٧٥).

(٣) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٤٠٥).

(٤) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار أبو المظفر السمعاني المروزي، تفقه على أبيه على المذهب الحنفي، ثم تحول شافعياً، صنف في كثير من العلوم، من كتبه: كتاب =

المعاملات وإن كانت من حقوق العباد، لكن يلزم اتباع الأوامر فيها؛ لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم»(١).

* * *

*** المطلب الثاني ـ عرض الحقوق على الكليات الضرورية:**

أولاً ـ حفظ الدين: حق خالص لله تعالى ويشتمل على الإيمان والعبادات، وإلى ذلك أشار النبي ﷺ بقوله: «حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»(٢). وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦](٣). والدين ثلاث درجات: الإسلام، والإيمان، والإحسان.

كذلك يدخل في حفظ الدين: الأوامر المكّية، كبر الوالدين وصلة الرحم وأداء الأمانة... وهذه الأوامر يشترك فيها حق الله وحق العبد.

ثانياً ـ حفظ النفس: ويتعلق فيها الحقان، ويغلب حق الله تعالى فيها، قال

= الانتصار في الحديث، والبرهان، وقواطع الأدلة في الأصول. كان يقول: «ما حفظت شيئاً فنسيته».

توفي سنة تسع وثمانين وأربع مئة. انظر: البداية والنهاية: (١٢/ ١٥٤)، طبقات الحنفية: (٢/ ٢٦٧) لأبي الوفاء القرشي، دار: مير محمد كتب خانة ـ كراتشي، طبقات الشافعية: (١/ ٢٧٣).

(١) قواطع الأدلة في الأصول: (٢/ ١١٥) دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي.

(٢) متفق عليه: البخاري، كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى: (٦٩٣٨)، (٦/ ٢٦٨٥) ومواضع أخر، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة، (٣٠)، (١/ ٥٨).

(٣) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٤٠٣).

تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[النساء: ٩٣].

وأشار النبي ﷺ إلى حرمة النفس حين قارن بين حرمة المؤمن وحرمة الكعبة، فقد روى عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما[1] قال: رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة ويقول: «ما أطيبك وأطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده، لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمةً منك ماله ودمه، وأن نظن به إلا خيراً»[2]، لذا كان الانتحار من الكبائر، لأن نفس الإنسان حق لله وليست ملكه، ويدخل في حفظ النفس: حفظ الأعضاء، فيحرم بيع شيء منها؛ لأن الإنسان لا خيرة له فيها، وسيأتي تفصل ذلك إن شاء الله في موضعه.

ثالثاً ـ حفظ العقل: وأصل العقل داخل في حفظ النفس كسائر المنافع من سمع وبصر ونحوهما، لذا كان تحريم الخمرة من حقوق الله تعالى؛ لأن الإنسان لا خيرة له في تفويت منافعه.

---

(١) هو عبدالله بن عمرو بن العاص، أحد العبادلة، وفقهاء الصحابة، وعبّادهم، وزهّادهم، والمكثرين من الرواية، وكتب عن النبي ﷺ حديثه، وكان يلوم أباه على الفتن، وأقسم بالله أنه لم يرم في صفين برمح ولا سهم، وإنما حضرها لعزم أبيه عليه، وقول النبي ﷺ له: «أطع أباك»، توفي سنة خمس وستين. انظر: شذرات الذهب (١/ ٧٣)، البدء والتاريخ (٥/ ١٠٧) لمظهر بن طاهر المقدسي، مكتبة الثقافة الدينية في بور سعيد.

(٢) أخرجه ابن ماجه: باب حرمة دم المؤمن وماله رقم: (٣٩٣٢)، (٢/ ١٢٩٧)، والترمذي باب ما جاء في تعظيم المؤمن: (٢٠٣٢)، (٤/ ٣٧٨) موقوفاً على ابن عمر، وكذلك رواه ابن حبان موقوفاً على ابن عمر رقم (٥٧٦٣) في ذكر الزجر عن طلب عثرات المسلمين وتعييرهم، (١٣/ ٧٥)، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

رابعاً ـ حفظ العرض: وله ثلاثة معانٍ[(١)]:

الأول: المعنى الأخص وهو تحريم الزنا، وفيه الحقّان، ويغلب فيه حق الله تعالى، لذا نجد فيه التهديد الشديد والوعيد، وسمّاه الله تعالى فاحشة، لقبحه وخطره، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٣٢].

المعنى الثاني: المعنى الخاص: وهو تحريم القذف: ويشترك فيه الحقان، وقد اختلف العلماء في الحق الغالب فيه، فغلّب الحنفية[(٢)] وغيرهم فيه حق الله تعالى، وغلّب الإمام الشافعي حقّ العبد، وترتب على هذا الخلاف: أنّ من غلب فيه حق الله تعالى، لم يُجز للمقذوف إسقاطه، جاء في «التقرير والتحبير»: «وحقه تعالى غالب، وهو حق القذف... فليس للمقذوف إسقاطه»[(٣)]، وأما من غلَّب فيه حق العبد فقد فوض أمر إسقاطه إلى المقذوف، وهو المعتمد من مذهب الشافعي[(٤)].

المعنى الثالث: المعنى العام: وهو المعنى اللغوي، ويقصد به: موضع المدح والذم من الرجل، والجانب الذي يصونه، في نفسه، أو سلفه، أو من يلزمه أمره[(٥)]، لذا حرم كل ما يؤذي الإنسان من أقوال وأفعال كالغيبة والنميمة والهمز

---

(١) قال الزركشي: «والظاهر أن الأعراض تتفاوت فمنها ما هو من الكليات، وهو الأنساب... فإن حفظها تارة بتحريم الزنا وتارة بتحريم القذف... ومنها ما هو دونها». انظر: حاشية العطار: (٢/ ٣٢٣).

(٢) انظر: التقرير والتجير: (٢/ ١٤٨).

(٣) التقرير والتحبير: (٢/ ١٤٨).

(٤) انظر: كفاية الأخيار: (٢٦٦) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للإمام عز الدين بن عبد السلام: (١/ ١٦٤) دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٥) انظر: النهاية في غريب الأثر: (٣/ ٢٠٨) لأبي السعادات المبارك الجزري، المكتبة العلمية بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناجي.

واللمز والطعن بالأنساب ونحو ذلك، وهذا المعنى ذكره الأصوليون، لاسيّما المالكية، وهذا يغلب فيه حق العبد، لكن الحرمة فيه قطعية، حتى لو وقعت الغيبة مع عدم إمكان علم المغتاب بها[١]، صيانة لحق الله تعالى، جاء في «إدرار الشروق»: «ففي العرض حق مؤكّد لله تعالى، فلو فرض أنّ الغيبة وقعت، بحيث لا يمكن المغتاب العلم بها حرمت أيضاً رعاية لحق الله تعالى، وفطماً للناس عن الأعراض، والخوض فيها بوجه من الوجوه»[٢].

ـ وأما حفظ النسل، فإنه يغلب فيه حق الله، ومن ثم فقد جاء تحريم الزنا، وتحريم كل ما يدعو إلى قطع النسل، ولا خيرة للمكلف في الرضا أو إسقاط الحق فيه.

ـ وأما حفظ النسب: فهو كسابقه، فإن حق الله هو الغالب فيه، ومن ثم حرم التبني، ولا اعتبار فيه لرضا صاحب الحق أيضاً، قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡۚ ﴾[الأحزاب: ٥].

وبالمقابل: يحرم ادّعاء الرجل إلى غير أبيه وقد جاء فيه التهديد والوعيد.

قال ﷺ: «من ادّعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنّه غير أبيه فالجنة عليه حرام»[٣].

خامساً: حفظ المال: وأما ما يتعلق بالمال فهو قسمان:

---

(١) (المغتاب) تأتي اسم فاعل واسم مفعول في صورة واحدة، لأن العين فيها حرف علة، فاسم الفاعل على وزن (مفتعِل) واسم المفعول على وزن (مفتَعل) وبسبب انفتاح الحرف الذي قبل حرف العلة، أعِلّ الحرف إلى ألف في الصورتين والمقصود بالمغتاب هنا: اسم مفعول: أي من وقعت عليه الغيبة.

(٢) إدرار الشروق على أنوار الفروق: (٤/ ٣٦٠) لأبي القاسم بن الشاط، دار الكتب العلمية بيروت، تحقيق: خليل المنصور.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، باب من ادعى إلى غير أبيه، (٦٣٨٥)، (٦/ ٢٤٨٥).

قسم يغلب فيه حق الله.

وقسم يغلب فيه حق العباد.

أما ما يغلب فيه حق الله فالأموال التالية:

أ ـ حقوق الضعفاء: كمال اليتيم، ومال السفيه، وقد جعلها الشرع من حقوق الله تأكيداً على حرمتهما.

ومنه تحريم الربا؛ لأن المرابي هو الطرف القوي؛ والمقترض: هو الفقير والطرف الضعيف، وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[آل عمران: ١٣٠].

قال المفسرون: كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مئة درهم إلى أجل، فإذا جاء الأجل ولم يكن المدين واجداً لذلك المال، قال: زدني في المال أزيد في الأجل، فربما جعله مئتين، ثم إذا حلّ الأجل الثاني فعل ذلك ثم إلى آجال كثيرة، فيأخذ بسبب تلك المئة أضعافها[١].

فكلما عجز المدين عن السداد زادت نسبة الربا واستفاد الغني، فكان تحريم الربا من حقوق الله، ولا خيرة فيه للعبد ولا اعتبار لرضاه؛ إغلاقاً لهذا الباب، وحفظاً لأموال الفقراء من استغلال الأغنياء لها.

ب ـ الحقوق العامة: كالأموال العامة (بيت المال) وما يحل محله، والأوقاف والخراج والفيء والغنيمة قبل القسمة[٢]. . .

---

(١) التفسير الكبير المسمى (مفاتيح الغيب) للإمام الرازي (٩/ ٣) دار الكتب العلمية بيروت ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، وانظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٥٠٧) لابن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي.

(٢) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام: (٤/ ٦) تأليف علي حيدر، دار الكتب العلمية، =

ج ـ الأموال الواجبة والأموال المتعلقة بالمناسك كالزكاة، والكفارات، والنذور، والفدية، والهدي، والأضاحي.

د ـ الأموال التي ورد تقسيمها بالنص: كالتركات والفيء والغنيمة، وذلك قبل القسمة، فإذا وصلت إلى مستحقيها تحولت إلى حقوق للعباد، فيحق لهم أن يتصرفوا فيها بما شاؤوا.

هـ ـ ما يتعلق بالأطعمة من حيث الحل والحرمة كالذبائح والصيد. وسائر المأكولات[1]، فإن حكم أكلها موكول إلى أمر الشارع حصراً، قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١١٤﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٥﴾ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[النحل: ١١٤ ـ ١١٦].

ونحوها من الآيات في سورة الأنعام وغيرها التي تشنّع على المشركين صنيعهم في تحريم بعض الأنعام على أنفسهم.

وكذلك في الذبائح قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[الأنعام: ١٢١].

وقال في الصيد: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[المائدة: ٤].

= بيروت، تعريب: المحامي فهمي الحسيني. وانظر: قواعد الأحكام (٢/ ٧٥).

وانظر: مقاصد ابن عاشور: (٤٠٤)، وغمز عيون البصائر: (٤/ ١٦١) للسيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(١) انظر: الموافقات: (٢/ ٣١٦)، وغمز عيون البصائر: (٤/ ١٦١).

وقال أيضاً: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[المائدة: ٩٦].

وبيّن إباحة صيد البر في حقّ غير المحرم فقال: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة: ٢]. فإن ذلك كله من حقوق الله تعالى.

وأما ما يغلب فيه حق العباد: فهي البيوع والإجارات وسائر المعاملات المالية، ومنها النفقات الواجبة والديون فإن هذه الأحكام تدخلها المسامحات، ويحق للمكلف إسقاط حقه منها[1].

* * *

* المطلب الثالث ـ الفرق بين حقوق الله وحقوق العباد:

ومن خلال ما تقدم يمكن تبيين الفرق بين ما يتمحض أو يغلب فيه حق الله وبين ما يغلب فيه حق العباد بما يلي:

١ ـ ما غلب أو تمحض فيه حق الله فهو حكم ثابت لا يتغير ولا يقبل الاجتهاد في أصله، كالعبادات وسائر الضرورات التي قصدت الشريعة إلى صيانتها، فلا يمكن إباحة محرّم منها، أو تغيير مقدّر مهما تغيرت الظروف والأزمان.

وأما ما غلب فيه حق العبد فهو قابل للتغيير بحسب المصلحة المعتبرة.

٢ ـ ما غلب أو تمحض فيه حق الله لا يصح إسقاطه أو التفريط فيه؛ لأنه ما جُعل من حقوق الله إلا تشديداً على حرمته، وتأكيداً على حفظه، وذلك كعدم اعتبار الرضا في الزنا، أو الربا، وكوجوب حفظ الأموال العامة لحماية الأمة، وتحصيل النفع العام أو الغالب، وكحرمة مال اليتيم؛ لأنه ضعيف الأركان؛ فكان

---

(١) انظر: قواعد الأحكام: (٢/ ٦٧).

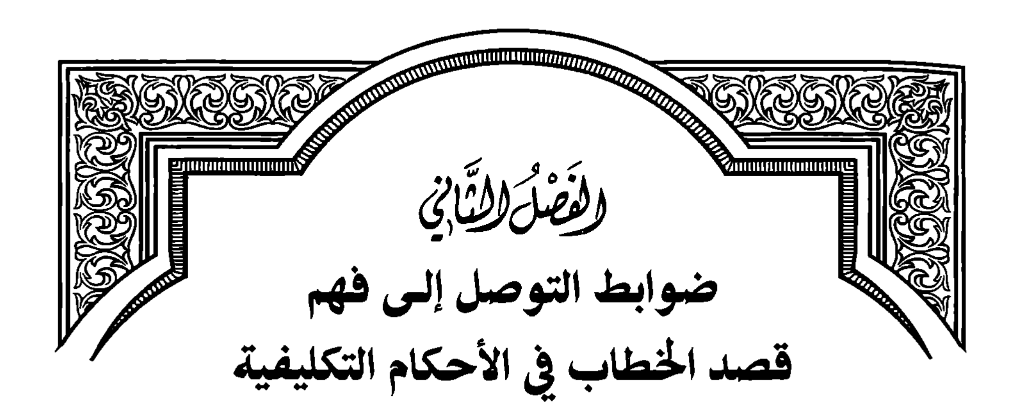
التشديد في ذلك، حرصاً على تلك المصالح[1]؛ لذا نجد ما كان متعلقاً بحقوق الله، تأتي النصوص بالتغليظ فيه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء: ١٠] وقوله بعد آيات المواريث: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[النساء: ١٣ ـ ١٤]. وقال في حقّ أكلة الربا: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[البقرة: ٢٧٥].

٣ ـ ما كان حقاً لله فالأصل فيه اشتراط النية كالعبادات المحضة، وما غلب فيه حق العبد لا تشترط فيه النية، لكن وجود النية فيه تحوّله إلى عبادة، ويثاب عليها[2].

* * *

(١) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٤٠٤).

(٢) انظر: الموافقات: (٢/ ٣١٦).



الفَصْلُ الثَّاني

ضوابط التوصل إلى فهم قصد الخطاب في الأحكام التكليفية

*** تمهيد:**

إن دراسة مقاصد الشريعة العامة ترتكز على فهم خطاب الشارع فهماً دقيقاً؛ لأن معرفة النصوص ومنطوقها، ومفهومها، وأسباب ورودها، وقرائنها وعللها، والتوفيق بينها، تشكل الأَرُومة التي منها تُستمد الأحكام وبمجموعها تتكون المعاني العامة والمقاصد الشرعية.

ولا يمكن لأي باحث ذي منهجية علمية أن يخوض في المقاصد، دون أن يكون على علم بالنصوص والأحكام ممسكاً بمقاليد اللغة العربية، وأصول الاستنباط؛ لأن مقاصد الشريعة هي الذروة التي تتربع على تلك العلوم، ومن خلال معرفة هذه الضوابط يدرك الباحث مدارك العلماء، ويعلم أن اختلافهم مبني على أسس سليمة، فليس كل خطاب يؤخذ على ظاهره، ولا كل أمر يفيد الوجوب، ولا كل نهي يفيد التحريم، ولا كل حكم صريح يعمّ الأمة، فثمّة منها ما هو منوط بحكم الإمام، ومنها ما هو منوط بحالات معيّنة، ومنها ما يتغيّر مناطة بحسب الأمكنة والأزمان.

لذا فالتمسك بالظواهر دون علمٍ بتلك الضوابط يفضي إلى مخالفة قصد الشارع.

وبالمقابل: فإن هذه الضوابط ترتج الباب في وجه من يتذرع بأنه يأخذ بروح التشريع، فيفرغ النصوص من مضمونها، ويرسم هالة فلسفية حولها، فيمسخ الدين،

ويعطّل الثوابت بحجة تغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمان.

* * *

المبحث الأول
الضابط الأول: معرفة دلالات الألفاظ

تنقسم دلالات الألفاظ إلى قسمين:

أولاً: المنطوق.

ثانياً: المفهوم.

*** المطلب الأول ـ المنطوق:**

عُرّف المنطوق بأنه: ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء عن طريق المطابقة أو التضمن أو الالتزام[1].

أما دلالة المطابقة: فهي الدلالة الوضعية[2]، أي: الكلمة التي وُضع اللفظ لأجلها، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ . . .﴾[النساء: ٢٣]، فاللفظ مطابق لحقيقة المسمى في قوله: ﴿أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾.

وأما التضمن: فهي دلالة عقلية لازمة، داخلة في مسمى اللفظ[3]، وذلك كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ . . .﴾ في الدلالة على تحريم أم الأم، وبنت البنت، فهما داخلتان ضمن مسمى الأمهات والبنات مجازاً.

---

(١) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع: (١/ ٣٠٧)، التقرير والتحبير: (١٤٦).

(٢) انظر: المحصول: (١/ ٢٩٩).

(٣) انظر: المحصول: (١/ ٣٠٠).

وأمـا الالتزام: فهو دلالة عقليـة، إلا أنهـا غير داخلة في مسمى اللفظ[1]، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[الإسراء: ٢٣].

في الدلالة على تحريم الضرب[2]، بالتلازم العقلي، دون وجود دلالة لفظية على ذلك.

وينقسم ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: دلالة المطابقة والتضمن، وتسميان: المنطوق الصريح.

القسم الثاني: دلالة الالتزام، وتسمى: المنطوق غير الصريح[3].

ـ القسم الأول:

ـ المنطوق الصريح: وهو ما وُضع اللفظ له حقيقة أو مجازاً[4].

ـ ويختلف المنطوق الصريح من حيث ظهور المعنى وخفاؤه بحسب تقسيم الحنفية له ـ على النحو الآتي:

أما أقسـام اللفظ بحسب الظهـور: فأدناهـا الظاهر، ثم النص، ثم المفسر وأعلاها المحكم.

وأما أقسامـه بحسب الخفـاء: فأقواها الخفي، ثم المشكل، ثم المجمل، وأشدها خفاءً المتشابه.

---

(١) انظر: المحصول: (١/ ٣٠٠).

(٢) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: (٢٧٣) للشيخ عبد القادر بدران، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ، تحقيق: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي.

(٣) انظر: حاشية العطار: (١/ ٣٠٨).

(٤) انظر: حاشية العطار: (١/ ٣١٥).

وإليك التفصيل:

أولاً ـ تقسيم اللفظ باعتبار الظهور:

١ ـ الظاهر: وهو أضعفها، ويمكن أن يُعرّف بأنه: هو اللفظ الدال على معنى متبادر منه، لكنه ليس مقصوداً من سوق الكلام أصالة، مع احتماله للتأويل والتفسير وقبوله للنسخ في عهد الرسالة[١].

ومعنى: (ليس مقصوداً من سوق الكلام أصالة)؛ أي: ، لم يكن سياق الكلام متجهاً إليه بالقصد الأول، وإنما يستفاد بالملازمة والتبعية[٢].

وأما معنى التفسير عند الأصوليين: فهو بيان المراد من اللفظ بدليل قطعي، كبيان كيفية الصلاة ومقادير الزكاة ونحو ذلك.

وأما معنى التأويل عندهم: فهو بيان المراد من اللفظ بدليل ظني، كتأويل القرء.

٢ ـ النص: وهو أقوى من الظاهر، وعُرِّف بأنه: هو اللفظ الدال بصيغته على المقصود منه أصالة، مع احتماله للتفسير والتأويل وقبوله للنسخ في عهد الرسالة[٣].

أي: هو المقصود الأصلي من سياق الكلام.

أمثلة الظاهر والنص:

تجدر الإشارة إلى أن الظاهر لا يتصور انفراده عن النص[٤]، لأنه تبعيّ،

---

(١) الكافي الوافي في أصول الفقه، د. مصطفى سعيد الخن: (٢٦٥) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١م، وانظر: كشف الأسرار: (١/ ٧٢).

(٢) انظر: تيسير التحرير على التحرير في أصول الفقه: (١/ ١٣٧) للشيخ محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه ـ دار الفكر، بيروت.

(٣) انظر: الكافي الوافي: (٢٦٦).

(٤) انظر: تيسير التحرير: (١/ ١٣٩). ما عدا المعاني العامة كصيغ العموم، وحروف =

ولا يمكن أن يوجد مثال للظاهر إلا أن يكون ذاته مثالاً للنص، لذا جمعتهما معاً في الأمثلة، وإليك البيان.

قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰاْ﴾[البقرة: ٢٧٥] فإن هذه الآية تدل بعبارتها، ومن غير قرينة على حلّ البيع وحرمة الربا دلالة واضحة، إلا أن هذه الدلالة غير مقصودة أصالة من السياق، وإنما المقصود الأصلي من الآية هو الرد على المشركين الذين ماثلوا بين البيع والربا في قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَوٰاْ﴾[البقرة: ٢٧٥] فجاء السياق لنفي المماثلة، وبيان الفارق الكبير بينهما، فقال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰاْ﴾ وكل من البيع والربا لفظ عام يحتمل التخصيص والنسخ في عهد الرسالة، فظاهر الآية بيان حل البيع وحرمه الربا؛ لأن النص غير مسوق لذلك أصالة، ونص الآية: نفي المماثلة بين البيع والربا في الرد على المشركين[١].

مثال آخر: ما رواه أبو هريرة[٢] ﷺ قال: سأل رجل رسول ﷺ، فقال: يا رسول الله، نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ من ماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[٣].

= المعاني ونحوها، فإن دلالاتها من قبيل الظاهر عند الجمهور.

(١) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ١٩٥).

(٢) هو الصحابي الجليل أبو هريرة عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن صخر الدوسي رضي الله عنه، نشأ يتيماً وهاجر مسكيناً، وكان من أهل الصفة، متفرغاً لسماع حديث رسول الله ﷺ، وهو أكثر الصحابة رواية على الإطلاق، لقي النبي ﷺ في غزوة خيبر، دعا له النبي ﷺ فقال: «اللهم حبب عبيدك هذا وأمّه إلى عبادك المؤمنين وحببهم إليهما»، توفي سنة خمس وخمسين. انظر: شدرات الذهب: (١/ ٦٣)، سير أعلام النبلاء: (٢/ ٥٧٨).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر: (٨٣)، (١/ ٢١)، والنسائي، في السنن الكبرى، أبواب المياه، ذكر ماء البحر والوضوء منه: (٥٨)، (١/ ٧٥)، =

فلو قورن هذا الحديث مع قول النبي ﷺ: «أحلت لنا ميتان ودمان، فأما الميتتان: فالحوت والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطّحال»[1].

فإننا نجد دلالة الحديثين في حلّ الأسماك الميتة، ليست متساوية، مع أن حكمهما منطوق في كلا الحديثين، وذلك لأن قول النبي ﷺ في الحديث الأول: «الحلّ ميتته» تفيد بنصها معنى زائداً عن ظاهرها، وهو: تأكيد حل ماء البحر؛ وهو المعنى الذي سيق له أصالة، وهو المقصود الأول من عبارة النص، وكأن النبي ﷺ قال: إن ماء البحر من أطهر المياه وتأكيداً على ذلك حتى ميتته حلال.

وأما حكم حل ميتة البحر فإنه يأتي بالتبعية؛ لأن النبي ﷺ سئل عن ماء البحر ولم يُسأل عن ميتته، فكان قوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه» نصًّا في بيان الحكم والطهارة، وقوله: «الحل ميتته» نص في تأكيد الطهارة، وظاهر في بيان حل ميتة البحر.

وأما قوله: «أحلت لنا ميتتان ودمان» فهو نص في بيان حلّ ميتة الحوت؛ لأن الكلام سيق له أصالة، ومن خلال التفريق بين الظاهر والنص يفهم الناظر مقصود اللفظ الوارد من الشارع بدقة، ويفرّق بين العبارة التي سيقت أصالة وتوجه قصد الشارع إليها، وبين العبارة التي دلَّت على الحكم ظاهراً وتبعاً، دون أن تكون هي المقصودة من السياق.

= والترمذي: باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور: (٦٩)، (١/ ١٠٠)، وابن ماجه: باب الوضوء بماء البحر: (٣٨٦)، (١/ ١٣٦)، وموطأ الإمام مالك، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء: (٤١)، (١/ ٢٢)، مطبعة دار إحياء التراث العربي ـ مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

(١) ابن ماجه، كتاب الأطعمة، باب: الكبد والطحال: (٣٣١٤)، (٢/ ١١٠٢)، والإمام أحمد في مسنده، من مسند عبدالله بن عمر ﷺ، (٥٧٢٣)، (٢/ ٩٧)، والبيهقي في السنن الكبرى، باب: الحوت يموت في الماء، والجراد، رقم: (١١٢٨، ١١٢٩)، (١/ ٢٥٤).

ولا شك أن الباحث في هذا الأمر لا يمكنه أن يفرّق بين النص والظاهر، دون النظر في السياق والقرائن والأسباب ونحو ذلك مما يعين على الفهم، بحيث يقف على القصد الحقيقي من الخطاب.

٣ ـ المفسر: وهو ما ازداد وضوحاً على النص، وعرّف بأنه: اللفظ الدال على معنى مقصود من سوق الكلام أصالة، غير محتمل للتفسير أو التأويل، ولكنه مما يقبل النسخ في عهد الرسالة(١).

فإذا كان مجملاً، فقد لحقه بيان قطعي، وزال إجماله بالنصوص التي فصّلت أحكامه، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فإن السنة قد فصلت أحكامهما، وزال إجمال لفظتي الصلاة والزكاة.

وإن كان عاماً، فقد انسدَّ باب تخصيصه(٢)، كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾[التوبة: ٣٦]، فإن قوله (كافة) سد باب التخصيص؛ لأنها تفيد الإحاطة(٣).

كذلك لا يمكن تأويله، لأنه قطعي الدلالة.

فهو خاصّ حصراً، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ

(١) الكافي الوافي: (٢٦٧)، وانظر: التقرير والتحبير: (١/ ١٩٢)، تيسير التحرير: (١/ ١٣٧).

(٢) انظر: تيسير التحرير: (١/ ١٣٧) وما بعدها.

(٣) لم أقف على مثال ينطبق على حكم عام انسد باب تخصيصه، فقتال المشتركين مخصوص بالأدلة المنفصلة، كالنهي عن قتل الشيخ والوليد والراهب في صومعته. . .، وقد ذكر الحنفية مثالاً على هذا قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ لكن هذا خبر، والخبر لا يحتمل النسخ؛ لأنه يؤدي إلى الكذب أو الغلط في حق الشارع، وهو منزه عن ذلك، كما صرّح بذلك صاحب «كشف الأسرار» (١/ ٧٩).

﴿شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ فإن العدد (ثمانين) خاص لا يحتمل التأويل بزيادة أو نقصان.

ومثله قوله تعالى في المطلقات قبل الدخول: ﴿فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ﴾[الأحزاب: ٤٩] فلفظ (عدة) لا يحتمل التأويل بحمله على معنى آخر، لقوله تعالى: (تعتدونها)[1].

٤ ـ المحكم: هو اللفظ الدال على معنى مقصود من سوق الكلام أصالة، وغير محتمل للتفسير والتأويل، ولا قابل للنسخ، لأن الحكم المستفاد منه إما من قواعد الدين التي لا تقبل التبديل كعبادة الله، وإقامة أمهات الفضائل التي لا تختلف باختلاف الأحوال، كوجوب العدل والإحسان، أو من الأخبار التي لا تحتمل الخلاف، أو الأحكام التي نص الشارع على تأبيدها[2].

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾[البينة: ٥].

وقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ﴾[الحجر: ٣٠].

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾[الحجرات: ١٦].

وكما روي أنه ﷺ: «نهى عن المتعة وقال: ألا إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة، ومن كان أعطى شيئاً فلا يأخذه»[3].

---

(١) انظر: الكافي الوافي: (٢٦٧).

(٢) انظر: الكافي الوافي: (٢٦٨)، وانظر: التقرير والتحبير: (١/ ١٩٤)، تيسير التحرير: (١/ ١٣٨).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب النكاح: (١٤، ٦)، (٢/ ١٠٢٧)، وابن حبان، ذكر البيان بأن =

فإن هـذه النصوص جميعهـا محكمات؛ لأنها لا تقبل التفسير ولا التأويل ولا النسخ.

ومن خلال ما تقرر: نجد أن ثمّة دلالات متفاوتة في الوضوح، فيقدّم المجتهد الأقوى فالأقوى، ولا شك كلما قوي النص دلالةً قوي المقصد إليه كالمحكمات، كما يظهر الفرق بيـن ما هو مقصـود أصـالة من النصـوص وما قصد تبعاً، فيقف المجتهد على مراد الشارع ومقصده الأصلي من الخطاب.

وكـذلك نجد أن النص المحكم والمفسّر ثابتان، لا يقع عليهما الاجتهاد، ولا يتغيران بتغيـر الأمكنـة والأزمـان، وبمـراعاة ذلك يكـون المجتهـد قد وافق مقاصد الشريعة في إدراك الثابت والمتغير.

ثانياً ـ تقسيم ألفاظ المنطوق الصريح بحسب الخفاء:

١ ـ الخفيّ: وهو أقل الدرجـات خفاءً، وعُرِّف بأنـه: اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة، يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب[1]، أي: هو ظاهر في بعض مدلولاته، وإنما عرض الخفاء عليه من الصيغة؛ لوجود صفة زائدة في هذا البعض الآخر على سائر الأفراد أو صفة ناقصة منها، وذلك كالنباش، فإن حقيقته معلومة، فهو الذي ينبش القبور ويسرق الأكفان، ولكن، هل يُسـمى النباش سارقاً؟ إذ أن السارق يأخذ مال غيره خفية من حرز مثله، والنباش يسرق الأكفان، وهي في حرز مثلها، ولكن الخفاء يقع من حيث صدق تعريف النباش بالسارق.

= المصطفى ﷺ حرّم المتعـة عـام حجـة الوداع تحـريم الأبد إلى يوم القيامـة: (٤١٤٧)، (٩/ ٤٥٤)، والنسائي: في تحريم المتعة: (٥٥٤٤)، (٣/ ٣٢٧)، وابن ماجه في النهي عن نكاح المتعة: (١٩٦٢)، (١/ ٦٣١).

(١) أصول السرخسي: (١/ ١٦٧) للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة ـ بيروت.

وكذلك الطرّار، فهو الذي يشق الجيوب، ويأخذ المال من أصحابها خلسة، لكن إلحاقه بالسارق يحتاج إلى شيء من البحث والتأمل.

فالنباش والطرار سارقان حقيقة، لكن فيهما صفة ناقصة عن معنى السرقة التي ورد فيها الحد، فالنباش يسرق الأكفان، وإن كانت في حرز مثلها، إلا أن الميت لا يملك، ومن ثم تحقق نقص معنى السرقة في النباش، بيد أن الإمام أبا يوسف لا يرى ذلك نقصاً معتبراً، فقال: «اختصاص النباش باسم هو سبب سرقته، لا يدل على نقصان سرقته»[1]، وقد ألحقه بالسارق، وكذلك الطرّار فإنه لا يتسور الجدران، ويخترق الحدود، ولا يسرق مالاً من عين نائمة، وإنما يشق الجيب بغفلة صاحبها، وهذا نقص في معنى السرقة، لكن أبا يوسف أثبت حكم السارق في الطرار من باب أولى، لأنها زيادة حذق ومبالغة في السرقة[2].

ومثال آخر: خفاء معنى القاتل لوارثه خطأ، فإن النبي ﷺ قال: «القاتل لا يرث»[3]، فإن لفظ القاتل واضح في معناه على القاتل العمد، ولكن هل ينطبق على القاتل خطأً، بحيث يُحرم من الميراث؟

إن القتل خطأ فيه صفة ناقصة عن صفة القتل العمد، ومن ثم نشأ الخفاء واختلف الفقهاء في حكم توريث القاتل خطأ، فمنهم من ألحقه بالقاتل عمداً ولم يورثه، ومنهم من لم يلحقه به[4].

---

(١) أصول السرخسي: (١/ ١٦٧).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء: (٤٥٦٤)، (٤/ ١٨٩)، والترمذي، كتاب الفرائض، باب إبطال ميراث القاتل: (٢١٠٩)، (٤/ ٤٢٥)، وابن ماجه، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث: (٢٦٤٥)، (٢/ ٨٨٣).

(٤) انظر: الكافي الوافي: (٢٧١).

والخفي يقابل الظاهر، فذلك ظاهر في مدلولاته، وهذا قد وقع الخفاء في صيغته، ولإزالة الخفاء، لا بد من البحث والتحرّي، قال الإمام السرخسي[١]: «ثم حكم الخفي اعتقاد الحقيّة في المراد، ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد»[٢].

٢ ـ المشكل: وعرّف بأنه ما دخل في أشكاله وأمثاله[٣].

والخفاء واقع فيه من جهتين:

إما خفاء في ذاته ومعناه، كالاشتراك في اللفظ، وتأرجح المعنى بين الحقيقة والمجاز ونحو ذلك، أو خفاء بسبب صيغته لمعارضة نص آخر له، وهو يقابل النص.

أما ما كان إشكاله بسبب معناه، فكقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] فإن الأداة (أنّى) تشترك فيها معان ثلاثة، إذ تأتي بمعنى (كيف) كقوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[البقرة: ٢٥٩]، وتأتي بمعنى (متى)، وتأتي بمعنى (من أين)[٤] كقوله تعالى: ﴿يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾[آل عمران: ٣٧].

ومن المشكل بالوضع كلمة (القرء)، وكذلك كلمة (المولى)، فقد ذكروا لها أكثر من عشرة معانٍ منها: السيد والمُعتِق، والرّب والمالك، والمنعِم والمُحب

---

(١) هو الإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر السرخسي، شمس الأئمة، أحد الفحول الكبار أصحاب الفنون، كان إماماً متكلماً، فقيهاً، أصولياً، لزم الإمام أبا بكر الحلواني، حتى تخرج به وصار من أنظر أهل زمانه، أملى «المبسوط» نحو خمسة عشر مجلداً وهو في السجن، توفي سنة أربع مئة وتسعين، انظر: طبقات الحنفية: (٢/ ٢٩).

(٢) أصول السرخسي: (١/ ١٦٨).

(٣) التيسير والتحرير: (١/ ١٥٨)، أصول السرخسي: (١/ ١٦٨).

(٤) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٢٠٨).

والحليف ونحوها[١]. فهذه أمثلة المشترك.

وأما الإشكال بتأرجح الحقيقة والمجاز فكقوله ﷺ: «البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا»[٢].

فكلمة (البيّعان): تطلق على المتبايعين حقيقة، وعلى المتساومين أو المتعاقدين مجازاً. والمعنى في الحديث متأرجح بين الحقيقة والمجاز، وقد اختلف الفقهاء فيه بالترجيح بين الحقيقة والمجاز[٣].

وأما الإشكال الناجم عن الصيغة وتعارض الروايات: فكاختلاف العلماء بإهلال رسول الله ﷺ في حجّه، فذهب الشافعية إلى أنه حج مفرداً، واستدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها[٤]:

---

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر: (٥/ ٢٢٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب: إذا بين البيّعان ولم يكتما. . . (١٩٧٣)، (٢/ ٧٣٢). ومسلم: باب ثبوت خيار المجلس: (١٥٣٢) (٣/ ١١٦٤).

(٣) انظر: البحر المحيط: (١/ ٥٨٢).

(٤) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، كانت من علماء الصحابة قال قبيصة بن ذؤيب: كان عروة بن الزبير يغلبنا بدخوله على عائشة، وكانت عائشة أعلم الناس بالحديث، وأعلم الناس بالقرآن، وأعلم الناس بالسنة، وسئل مسروق عن عائشة رضي الله عنها: هل كانت تحسن الفرائض؟ قال: لقد رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يسألونها عن الفرائض. وقال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: ما أشكل على أصحاب رسول الله ﷺ شيء فسألنا عنه عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً، توفيت رضي الله عنها سنة سبع وخمسين بالمدينة. انظر: طبقات الفقهاء: (٢٩) لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار القلم، بيروت، تحقيق: خليل الميس، والإصابة في تمييز الصحابة: (٨/ ١٨) للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الجيل ـ بيروت، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، تحقيق: علي محمد البجاوي.

«أن رسول الله ﷺ أفرد بالحج»[١].

وقال الحنفية هذا معارضٌ بحديث أنس[٢]: «أنه سمع رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة جميعاً»[٣]، وقالوا: إنه حج قارناً[٤]، ومن ثم اعتبروا القران أفضل الأنساك.

ولإزالة إشكال المشكل يبحث المجتهد في القرائن والأدلة التي نصبها الشارع، والتي من خلالها يتوصّل إلى ترجيح معنى من المعاني المحتملة.

وكذلك إذا كان منشأ الإشكال بسبب التعارض بين النصوص، فعلى المجتهد أن يوفق بينها، أو يتوصل إلى الراجح منها باتباع القواعد المعروفة[٥].

٣ ـ المجمل: وعُرف بأنه هو اللفظ الذي خفيت دلالته على معناه، ولا قرينة

---

(١) أخرجه مسلم، باب بيان وجوه الإحرام: (١٢١١)، (٢/ ٨٧٥)، وأبو دود: (١٧٧٧)، (٢/ ١٠٥) والنسائي، (٣٦٩٥)، (٢/ ٣٤٣)، وابن ماجه: (٢٩٦٤)، (٢/ ٩٨٨) وذلك في باب: الإفراد بالحج.

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر الأنصاري، الصحابي الجليل، خادم رسول الله ﷺ، وهو أحد المكثرين من الرواية عنه، شهد بدراً وهو صغير، ودعا له رسول الله ﷺ بالبركة، وكان آخر الصحابة موتاً في البصرة، توفي سنة ثلاث وتسعين ﷺ. انظر: الإصابة: (١/ ١٢٦)، الاستيعاب لابن عبد البر: (١/ ١٠٩) دار الجيل ـ بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي.

(٣) أخرجه مسلم، باب الإفراد والقران بالحج: (١٢٣٢)، (٢/ ٩٠٥)، وأبو داود، باب في الإقران: (١٧٩٥)، (٢/ ١٥٧).

(٤) انظر: مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول لأبي عبدالله الشريف التلمساني (٧٣): ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق: أحمد خلف الله، دار السعادة ـ مصر.

(٥) انظر: تيسير التحرير: (١/ ١٦٢)، الكافي الوافي: (٢٧٤).

تعين المراد منه، ولا سبيل إلى إزالة الخفاء إلا ببيان مَنْ صدر منه الإجمال[١]، وهو أشد خفاءً من المشكل، إذ أن المشكل يُطلَب بالاجتهاد، وأما المجمل أبهم المراد منه لوضعه، ولا يمكن معرفته إلا بتبيين من الشارع وذلك، كالأسماء الشرعية مثل: الصلاة، والزكاة، والربا، ونحو ذلك[٢].

قال الإمام البزدوي[٣]: «ثم المجمل: وهو ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب ثم التأمل، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ فإنه لا يدرك بمعاني اللغة بحال، وكذلك الصلاة والزكاة...»[٤]، وهو يقابل: المفسَّر.

بيان المجمل:

تقدم بأن المجمل لا سبيل إلى معرفة المراد منه إلا بالرجوع إلى من صدر منه الإجمال.

فإذا بيَّن الشارع المجمل بياناً وافياً قاطعاً، كتبيين الصلاة والزكاة ونحوهما، تحوّل هذا المجمل إلى مُفسَّر، وزال إجماله، حيث لا يدخله تأويل، ولا يلحقه تخصيص.

---

(١) الكافي الوافي: (٢٧٤).

(٢) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٢٠٩).

(٣) هو علي بن محمد بن الحسين أبو الحسن، المعروف بفخر الإسلام، الفقيه الإمام الكبير بما وراء النهر، صاحب الطريقة على مذهب الإمام أبي حنيفة، توفي سنة اثنتين وثمانين وأربع مئة، من تصانيفه: المبسوط في أحد عشر مجلداً، والجامع الكبير، والجامع الصغير، وأصول الفقه المشهور. انظر: طبقات الحنفية: (١/ ٣٧٢)، الوافي بالوفيات: (٢١/ ٢٨٣).

(٤) أصول البزدوي: (٩).

وأما إذا لم يكن البيان تاماً وقاطعاً في إزالة الإجمال، تحول هذا المجمل إلى مشكل، وانفتح باب الاجتهاد لبيانه، وذلك: كلفظة الربا، فإنها مجملة من حيث الأصل، ثم جاءت السنة فبينتها بذكر الأصناف الستة، في قول النبي ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[١].

ولكن حين كان البيان غير صريح في تعيين علة الربا، وكان ظني الدلالة في المعنى الذي من أجله حُرِّم الربا، انفتح باب الاجتهاد، وأخذ كل مذهب يرجح العلّة التي يراها[٢].

٤ ـ المتشابه: وهو أعلى درجات الخفاء حيث يتعذر الوقوف على معناه، وبهذا عرّفه الإمام السرخسي بقوله: «وأمّا المتشابه: فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه، لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه: اعتقاد الحقيّة، والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه»[٣].

ولا يقع المتشابه في الأحكام التكليفية العملية البتة، وإنما يرد في القرآن الكريم، ابتلاءً للمكلفين للتسليم به، واعتقاد الحقيّة فيما لا مجال فيه للعقل، وذلك

---

(١) أخرجه مسلم، باب الربا: (١٥٨٧)، (٣/ ١٢١١) والترمذي، باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل كراهية التفاضل: (١٢٤٠)، (٣/ ٥٤١) والنسائي: بيع الربا (٦١٥٢)، (٤/ ٢٦)، وابن ماجه: باب الصرف وما لا يجوز متفاضلاً: (٢٢٥٣) (٢/ ٧٥٧). وروى نحوه البخاري وأبو داود إلا أنهما لم يذكرا الملح بالملح.

(٢) انظر: الكافي الوافي: (٢٧٦).

(٣) أصول السرخسي: (١/ ٦٩).

كالحروف المقطعة، وكآيات الصفات، إذ يجب الإيمان بها، وإثباتها كما أمر بها الشارع، مع تنزيه الله تعالى عن مشابهته للمخلوقين، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١] قال البزدوي: «فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى، وأن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٧] واجب، . . . وهذا يقابل المحكم، ومثاله: «المقطعات في أوائل السور. . . وكذلك إثبات اليد والوجه حق معلوم بأصلهن متشابه بوصفه»[١].

ثالثاً ـ درجات الظهور والخفاء بين الحنفية والجمهور:

وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض الاختلاف حول مصطلحات درجات الظهور والخفاء بين الحنفية والجمهور، فالحنفية جعلوها ثماني درجات كما تقدم، وأما الجمهور فجعلوها أربع درجات.

المرتبة الأولى من درجات الظهور عند الجمهور هو النص: ويشتمل على النص والمفسّر بحسب التقسيم الحنفي.

قال الشيخ محمد عميم إحسان: النص عند الأصوليين ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، وقيل: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل.

وجاء في «الكليات»: النص أصله أن يتعدّى بنفسه؛ لأن معناه الرفيع البالغ، ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة، وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، أو ما لا يحتمل التأويل، والنص قد يطلق على كلام مفهوم سواء كان

(١) أصول البزدوي: (١٠).

ظاهراً أو نصاً أو مفسراً[١].

وذكر الإمام الجويني: أن الإمام الشافعي جعل النص أعلى مراتب البيان، فنقل من «الرسالة» قوله: «المرتبة الأولى في البيان: لفظ ناصّ منبّه على المقصود من غير تردد، وقد يكون مؤكداً»[٢]. واستشهد لهذه المرتبة بقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة: ١٩٦] وهذه الآية في البيان عند الحنفية بمرتبة المفسر. وسماها الشافعية: (نصاً).

المرتبة الثانية: الظاهر: ويتفق فيه الحنفية والجمهور.

ويطلق بعض الشافعية على القدر المشترك بين النص والظاهر اسم: المحكم[٣].

المرتبة الثالثة: المؤوّل: وهو ما اتضحت دلالته بدليل منفصل يعضده، وهو ترجيح ما خالف الظاهر، كترجيح المجاز على الحقيقة، أو تعيين أحد أفراد المشترك. ورتبته دون الظاهر[٤].

المرتبة الرابعة: المجمل: وهو يشمل المشكل والمجمل بحسب تقسيم الحنفية، وقد يطلقون على القدر المشترك بين المجمل والمؤول اسم: (المتشابه)[٥].

---

(١) انظر: قواعد الفقه، لمحمد عميم الإحسان (٥٢٧)، دار الصرف ببلشرز ـ كراتشي، ط١، ١٤٠٧هـ، والكليات للكفوي: (٩٠٨).

(٢) البرهان في أصول الفقه: (١/ ١٢٥) ولم أجد هذا النص من «الرسالة» في النسخة التي بين يديّ.

(٣) انظر: المحصول: (١/ ٣١٧)، الإبهاج: (١/ ٢١٦).

(٤) انظر: المحصول: (٣/ ٢٣٢)، مفتاح الأصول: (١١٢).

(٥) انظر: المحصول: (١/ ٣١٧)، الإبهاج: (١/ ٢١٦). وانظر: تبيين الفروق بين منهج حنفية والشافعية أيضاً في التقرير والتحبير: (١/ ٢١٢).

وذكر الشافعية: أن المتشابه يمكن أن يطلق على المشترك أو المشكل بشكل عام بحسب تقسيم الحنفية، قال الإمام الغزالي: «وأما المتشابه فيجوز أن يعبّر به عن الأسماء المشتركة، كالقرء، وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فإنه متردد بين الزوج والولي. . . وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويُحتاج إلى تأويله»[١].

أما المحكم والمتشابه: فقد جعل الجمهور موضوعهما الأصلي علم التوحيد وعلوم القرآن؛ لأنهما متعلقان بصفات الله تعالى وبالحروف المقطعة.

وقد آثرت ترتيب درجات الظهور والخفاء بحسب تقسيم الحنفية؛ لأن تقسيمهم أكثر دقة وشمولاً.

التوجيه المقصدي:

ومن خلال ما تقدم يدرك المجتهد درجات الخفاء فيبحث عن المرجحات، فإذا كان النص في درجة الخفي، يحاول التماس تلك الفروق والأوصاف المختلفة، ثم يعرضها على النصوص الأخرى والمقاصد الشرعية؛ ليدرك مدى اعتبار ذلك الاختلاف، وإذا كان النص مشكلاً يتعمق أكثر في البحث والتقصي، وإذا كان مجملاً: يتوقف عن الرأي والاجتهاد في بادئ الأمر، ويقتصر على بيان ذلك الإجمال من النصوص، فإذا ظفر ببيان قطعي يكون قد حقق المراد، وإن لم يحظ إلا بأدلة ظنية فحينئذ يجتهد وينظر ويبحث حتى يتوصل إلى ما تطمئن إليه نفسه، وإذا وصل إلى المتشابه توقف وفوّض علمه إلى الله تعالى.

فإذا اتبع الناظر ذلك، فاجتهد في موضع الاجتهاد، واتبع في موضع الاتباع،

---

(١) المستصفى: (٨٥).

وسلّم في موضع التسليم، يكون قد حقق شرط الاجتهاد المقصدي الأعظم، وهو موافقة الكتاب والسنة، ولم يقفز فوق النصوص ويجاوز الثوابت، وبهذا يكون قد بنى منهجيته على أسس علميّة راسخة.

ـ القسم الثاني ـ المنطوق غير الصريح:

المنطوق غير الصريح: هو ما لم يوضع اللفظ له، وإنما هو لازم لما وضع له، أي: ما دل على الحكم بطريق الالتزام. كما تقدم ذلك.

وينقسم المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام:

دلالة الاقتضاء.

ودلالة الإيماء.

ودلالة الإشارة.

أولاً ـ دلالة الاقتضاء: وهي دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً[1].

* أما ما وجب تقديره لتوقف صدق الكلام عليه، فكقوله ﷺ: «رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما لم يستطيعوا وما أكرهوا عليه»[2].

فإن هذا الحديث لا يمكن إجراؤه على ظاهره، فإن الخطأ والنسيان قد وقعا من هذه الأمة، ولا بد من تقدير ليستقيم الكلام الذي صدر ممن لا ينطق عن

---

(١) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع: (١/ ٣١٦)، التقرير والتحبير: (١/ ١٤٥).

(٢) أخرجه الربيع في «مسنده» بهذا اللفظ، انظر: مسند الربيع بن حبيب الأزدي البصري، من رواية ابن عباس رضي الله عنهما: (٧٩٤)، (١/ ٣٠١) مكتبة الاستقامة، عُمان، ط١، ١٤١٥هـ، تحقيق: محمد إدريس، عاشور يوسف.

الهوى، فقدّر العلماء المعنى: رفع الله عن أمتي حكم الخطأ والنسيان[١]، فالمقتضى هو تقدير كلمة (حكم)، ثم اختلفوا في المقتضى، هل يحمل على عمومه، فيشمل الحكم الدنيـوي والأخروي، أم لا يعم، فمتى استقام الكلام على فرد من أفراده اندفعت الحاجة، ويحمل على الخصوص بالحكم الأخروي دون الدنيوي؟

ذهب الشافعية إلى عموم المقتضى وقال الحنفية بعدم العموم[٢].

ولكن في الواقع نجد كثيراً من فروع المذهب الشافعي تتضمن عدم الأخذ بعموم المقتضى على إطلاقه.

* وأما ما وجب تقديره لصحة الكلام عقلاً، فكقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[يوسف: ٨٢].

فلا بد من تقدير لفظ لصحة الكلام عقلاً، إذ القرية أبنية متجمعـة لا يصح سؤالها، والعير عجماوات لا تعقل، فيُجلب المقتضى حينئذٍ، ويكون التقدير: واسأل أهل القرية وأصحاب العير.

* وأما ما وجب تقديره لتوقف صحة الكلام عليه شرعاً:

فكقول القائل: اعتق عبدك عني بألف، فإنه يدل على استدعاء تمليك العبد إياه؛ لأن العتق شرعاً لا يكون إلا في مملوك[٣]، فكأنه قال: بعني العبد بألف ثم أعتقه عني.

ثانياً: دلالة الإيماء: وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم، لا يتوقف

---

(١) انظر: المحصول: (٢/ ٦٢٥).

(٢) انظر: المحصول: (٢/ ٦٢٥)، أصول السرخسي: (١/ ١٩٤)، وتخريج الفرع على الأصول: (٢٨).

(٣) انظر: أصول السرخسي: (١/ ١٨٤)، الإبهاج: (١/ ٣٦٦).

عليه صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً، لكنه اقترن بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل، لكان اقترانه به غير مقبول، فيفهم منه التعليل، ويدل عليه، وإن لم يصرح به[1].

كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨] فإن الوصف الذي تقدم الحكم وهو: (السارق والسارقة) مشعر بالعليّة، ولو لم يكن هو العلة لما كان لذكره معنى[2]، وسيأتي المزيد من التفصيل في هذا في (مبحث مسالك العلة) إن شاء الله.

ثالثاً: دلالة الإشارة: هي دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له الكلام، ولكنه لازم لذلك الحكم المقصود، ولا يعرف إلا بنوع من التأمّل.

قال الإمام السرخسي: «والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله، ولكنه يُعلم بالتأمّل في معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز»[3].

والإشارة نظير العبارة، والعلاقة بينها وبين معنى اللفظ التزامية؛ لأنها غير مقصودة من سوق الكلام أصلاً، وغير متبادرة للسامع، حتى قيل: الإشارة من العبارة، كالكناية من الصريح والظاهر[4].

ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ

(١) انظر: الكافي الوافي: (٣٠٢).

(٢) انظر: الإبهاج: (٣/ ٤٥)، الكافي الوافي: (٣٠٣).

(٣) أصول السرخسي: (١/ ٢٣٦).

(٤) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ١٤١).

يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[البقرة: ١٨٧] فإنه يدل بعبارته على إباحة الطعام والشراب والنكاح حتى آخر لحظة من لحظات الليل.

ويلزم من ذلك بالإشارة أن من أصبح جنباً فصومه صحيح؛ لأن الاتصال لما كان مباحاً في جميع أجزاء الليل، لا بد أن يطلع الفجر على من اتصل بزوجته في آخر لحظة وهو جنب[١].

ومثاله أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ فالآية تدل بعبارتها على فضل الوالدة على ولدها، والحث للأبناء على الإحسان إلى أمهاتهم.

وتدل بإشارتها على أن أقل الحمل ستة أشهر، إذ أخبر الله تعالى بأن مُدة الحمل والرضاعة ثلاثون شهراً، فإذا طُرحت منها مدة الرضاعة في قوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾[لقمان: ١٤] يتبقى للحمل ستة أشهر.

وقد لحظ هذا المعنى ابن عباس رضي الله عنهما[٢] واستحسن الصحابة ذلك[٣].

ومما تقدم من دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء ودلالة الإشارة يقوم المجتهد بالبحث عن ذلك اللفظ أو المعنى الخفيّ.

---

(١) انظر: الموافقات: (٢/ ٩٧)، الإبهاج: (١/ ٣٦٧)، التقرير والتحبير: (١/ ١٤٦).

(٢) هو عبدالله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ، حبر هذه الأمة، ولد في الشعب قبل الهجرة بثلاث سنين، ودعا له رسول الله ﷺ ومسح على رأسه وقال: «اللهم فقهّه في الدين وعلّمه التأويل»، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يدنيه منه، فقال له عبد الرحمن بن عوف، إن أبناءنا مثله، فقال عمر: إنه من حيث تعلم. قال عنه ابن مسعود: نِعْمَ ترجمان القرآن ابن عباس. وقال مسروق: قلت إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل الناس، فإذا نطق قلت: أفصح الناس، فإذا تحدث قلت: أعلم الناس توفي في الطائف رضي الله عنه سنة ثماني وستين، انظر: الإصابة، (٤/ ١٤١)، طبقات الفقهاء: (٣٠).

(٣) انظر: أصول السرخسي: (١/ ٢٣٦)، الموافقات: (٢/ ٩٧).

ففي دلالة الاقتضاء يجلب المقتضى المحذوف، بتقدير لفظ يقوّم ظاهر العبارة، وحقيقة هذا النظر: بحث في النصوص والمقاصد واللغة العربية للتوصل إلى فهم المقصود من هذا النص.

وفي دلالة الإيماء: يتعرف الناظر على أصل الحكم وعلّته من خلال اقتران أجزاء النصوص مع بعضها والربط بينها، إذ لا يستقيم انفكاكها عن بعضها.

وفي دلالة الإشارة: يلحظ الناظر لازم الخبر أو الحكم المنصوص، ويستخرج أحكاماً لازمة للمنطوق الصريح.

ومن خلال ذلك يكون الباحث قد فهم المعاني التي تؤدي إليها الآيات أو الأحاديث النبوية فهماً دقيقاً عميقاً، ووقف على لوازمها ومدلولاتها.

* * *

*** المطلب الثاني ـ المفهوم:**

عُرِّف المفهوم بأنه: ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق، بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله[1].

كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإن مفهومها يدلّ على النهي عن الضرب، والضرب غير مذكور، ولكن عندما دلّ المنطوق على تحريم أدنى الإذاية دلَّ بمفهومه على تحريم الضرب من باب أولى، وهذا في حال الموافقة، وأمّا في حال المخالفة، فكقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[النساء: ٢٥] فيدلّ بمفهومه على تحريم نكاح ذوي الطول من الإماء.

(١) انظر: الإبهاج: (٣/ ٢٧)، والتقرير والتحبير: (١/ ١٤٥).

الفرق بين المفهوم والمنطوق غير الصريح:

إن المفهوم والمنطوق غير الصريح وإن اشتركا في أنَّ كلاًّ منهما حكم مذكور، إلا أن المفهوم ليس حكماً للمنطوق، ولا حالاً من أحواله، بل هو حكم للمسكوت عنه، كالضرب في آية التأفيف، بخلاف المنطوق غير الصريح، فإنَّه حكم للمذكور، وحال من أحواله[1].

أقسام المفهوم:

ينقسم المفهوم إلى قسمين:

أولهما: مفهوم الموافقة.

ثانيهما: مفهوم المخالفة.

أولاً ـ مفهوم الموافقة:

عُرِّف مفهوم الموافقة بأنه: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفياً وإثباتاً، لاشتراكهما في معنى يُدرك من اللفظ بمجرد معرفة اللغة دون بحث واجتهاد[2].

وقد اتفق عليه الفقهاء ما عدا الظاهرية.

وهو نوعان:

النوع الأول: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، ويُسمَّى: (فحوى الخطاب)، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] يفهم منه من باب أولى أداء الدينار، وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾

(١) انظر: جمع الجوامع: (١/ ٣٠٨).

(٢) الكافي الوافي: (٣٠٣).

على تحريم الإيذاء.

النوع الثاني: أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق بالحكم، ويسمى: (لحن الخطاب)، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء: ١٠]. يُفهم منه أن من أتلف مال اليتيم بالإحراق أو الإغراق ونحو ذلك فكأنما أكله، ويلحقه هذا الوعيد؛ لأن تحريم الإتلاف مساوٍ لتحريم الأكل[1].

وينقسم مفهوم الموافقة إلى جلي وخفيّ:

أما الجليّ: فكالأمثلة المتقدّمة، وكقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[الزلزلة: ٧ـ٨] فالحكم ينطبق على من يفعل أكثر من ذرة.

وأما الخفيّ: فكإيجاب الإمام الشافعي رحمه الله الكفارة على القاتل عمداً؛ لأنها لما وجبت على القاتل خطأ، كان إيجابها على القاتل عمداً من باب أولى[2].

ومنه أيضاً: إيجاب الحنفية الكفارة على من أفطر يوماً من رمضان عمداً من غير عذر بالأكل أو الشرب؛ لأنها حين وجبت بالجماع تبيّن أنها واجبة بغيره من المفطرات؛ لأن المفطرات متساوية، ولا فرق بين من أفطر بالجماع أو بغيره، فإن من أفطر بأي واحدة منها يكون قد انتهك حرمة شهر رمضان[3].

---

(١) انظر: المحصول: (١/ ١٠٤)، قواطع الأدلة: (١/ ٢٣٦)، التقرير والتحبير: (١/ ١٤٧).

(٢) انظر: مفتاح الأصول: (١٣٤)، قواطع الأدلة: (١/ ٢٣٦).

(٣) انظر: التقرير والتحبير: (٣/ ٨٧)، مفتاح الأصول: (١٣٤).

ثانياً ـ مفهوم المخالفة:

عُرِّف مفهوم المخالفة بأنه: دلالة اللفظ في محل السكوت على خلاف مدلوله في محل النطق، ويسمى: (دليل الخطاب)[1].

وقد أخذ به الجمهور وأنكره الحنفية، واعتبروه من الأدلة الفاسدة[2].

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى ـ شروط الاستدلال بمفهوم المخالفة:

اشترط من استدل بمفهوم المخالفة شروطاً للأخذ به، وهي:

١ ـ ألاّ يظهر في المسكوت عنه أولوية أو مساواة؛ لأن المفهوم حينئذٍ يكون مفهوم موافقة لا مخالفة.

٢ ـ ألا يخرج المذكور مخرج الغالب، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾[النساء: ٢٣] فقيد الربائب كونهنّ في الحجور لا مفهوم له؛ لأن أغلب الربائب يسكنّ عند أزواج أمهاتهن، فالربيبة محرَّمة مطلقاً، ولو لم تكن في حجر زوج أمها.

٣ ـ ألاّ يُعارَض المفهوم بمنطوق، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ . . .﴾[النساء: ١٠١]، فإن الآية تدل بمفهومها على عدم جواز القصر في حالة الأمن، إلاّ أنّ هذا المفهوم قد عارضه المنطوق الصريح، فقد فهم عمر[3] ﷺ هذا، فسأل رسول الله ﷺ عن ذلك،

---

(١) انظر: الأحكام الآمدي: (٣/ ٨٧)، مفتاح الأصول: (١٣٤).

(٢) انظر: تيسير التحرير: (٣/ ١١١)، حاشية العطار: (١/ ٣٣٦).

(٣) هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي، ثاني الخلفاء الراشدين، وأحد =

فقال ﷺ: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[1]. فكان النص مقدماً على المفهوم؛ لأنه أقوى منه.

٤ ـ ألاّ يخرج الحكم عن سؤال معيّن، كقول النبي ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى»[2]، فقد ذكره ﷺ جواباً لمن سأله عن صلاة الليل، ولا مفهوم له إذاً في صلاة النهار.

٥ ـ ألاّ يكون القيد قد خرج إلى معنى آخر كالتنفير أو الامتنان، أو التذكير بالصفة الباعثة على الطاعة ونحو ذلك.

ـ أما ما كان للتنفير، فكقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗ﴾[آل عمران: ١٣٠] فقد جاء الوصف للتنفير من جشع المرابين في

= العشرة المبشرين بالجنة، ولد بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة، أعزّ الله به الإسلام، قال عبدالله ابن مسعود: «ما عبدنا الله جهرة حتى أسلم عمر» وقد دعا النبي ﷺ فقال: «اللهم أعز الإسلام بأحب الرجلين إليك عمر بن الخطاب أو بأبي جهل بن هشام»، فكان أحبهما إلى الله عمر ابن الخطاب، وهو من أكابر علماء الصحابة، وكان ملهماً، قال ﷺ: «وافقت ربي في ثلاث: في الحجاب ومقام إبراهيم، وفي أساري بدر». استخلفه أبو بكر في حياته بعهد كتبه له في مرض موته، طعنه أبو لؤلؤة وله ثلاث وستون سنة ﷺ. انظر: مشاهير علماء الصحابة (٥) للحافظ ابن حبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٩م، تحقيق: م. فلا يشهر. الإصابة: (٤/ ١٨١)، تاريخ الخلفاء للإمام السيوطي (١٠٨) مطبعة السعادة ـ مصر، ط١، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(١) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها (٦٨٦)، (١/ ٢٤٨)، وأبو داود، باب صلاة المسافر، (١١٩٨)، (٢/ ٣)، والنسائي، تقصير الصلاة في السفر: (١٨٩١)، (١/ ٥٨٣)، وابن ماجه (١٠٩٥)، (١/ ٣٣٩).

(٢) أخرجه البخاري، باب الحِلَق والجلوس في المسجد: (٤٦٠)، (١/ ١٧٩)، ومسلم، باب صلاة الليل مثنى مثنى... (٧٤٩)، (١/ ٥١٦).

الجاهلية ومن شاكلهم، وليس شرطاً للتحريم، فقليل الربا ككثيره، ولا مفهوم لهذا القيد هنا.

ـ وأما ما كان للامتنان، فكقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[النحل: ١٤] فقيد اللحم بكونه طرياً، لا مفهوم له، فلا يحرم أكل ذوات اللحم غير الطري من حيوانات البحر؛ لأن الوصف جاء للامتنان وذكر النعم.

ـ وأما ما كان تذكيراً بالصفة الباعثة، فكقوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة: ٢٤١] فإن ذلك ليس بمشعر بسقوط الحكم عمن ليس بمحسن أو متّقٍ.

٦ ـ أن يكون القيد مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[البقرة: ١٨٧]، فقيد (في المساجد) لا مفهوم له؛ لأنّ الاعتكاف لا يكون إلا في المسجد فهو تابع لمعنى الاعتكاف وليس قيداً مستقلاً[1].

المسألة الثانية ـ أنواع مفهوم المخالفة:

ذكروا لمفهوم المخالفة عشرة أنواع، نذكر أهمها:

الأول: مفهوم الصفة: ولا يقصد بالصفة هنا النعت النحوي فحسب، وإنما المقصود: تقييد الحكم بوصف، ولو كان مضافاً إليه أو حالاً ونحوهما، ومثال مفهوم الصفة: قول النبي ﷺ: «مطل الغني ظلم»[2] فإنه يدل بمفهومه على أن

---

(١) انظر: إرشاد الفحول: (٣٠٥)، مفتاح الأصول: (١٣٥)، الكافي الوافي: (٣٠٨).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب الحوالات: (٢١٦٦)، (٢/ ٧٩٩)، ومسلم، كتاب المساقات، باب تحريم مطل الغني. . . (١٥٦٤)، (٣/ ١١٩٧).

مطل الفقير ليس بظلم، ويؤكد هذا قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[البقرة: ٢٨٠] فالآية راعت المعسر وأمرت بإنظاره.

الثاني: مفهوم الشرط: كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[الطلاق: ٦]، فإنه يدل بمفهومه على أن المبتوتة الحائل لا نفقة لها؛ لانتفاء الشرط الذي علّقت عليه النفقة.

الثالث: مفهوم الغاية: كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾[النساء: ٤٣] فإن مفهومه: إذا اغتسلتم فلكم أن تقربوا الصلاة، ومن ثم قالوا: الغسل يجزئ عن الوضوء.

الرابع: مفهوم العدد: كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[النور: ٤] فإنه يدل بمفهومه على أنه لا تجب الزيادة على الثمانين، ولا يجوز النقصان عنها.

الخامس: مفهوم الحصر: وأدوات الحصر: (إلا بعد النفي) و(إنّما)، وذلك كقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[1] فيدل بمفهومه على أن العمل من غير نية لا وزن له، لذا لا تنفذ تصرفات المكره والنائم ونحوهما، كما أنّ الطاعات لا وزن لها عند الله تعالى إلاّ بالإخلاص[2].

وهذه أهم أنواع مفهوم المخالفة، وما سواها إما ضعيف أو داخل ضمن

---

(١) متفق عليه، البخاري، باب بدء الوحي رقم (١) (١/ ٣)، ومسلم بلفظ: «إنما الأعمال بالنية» كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية... (١٩٠٧)، (٣/ ١٥١٥).

(٢) انظر: البحر المحيط: (٣/ ١١٣)، إرشاد الفحول: (٣٠٦)، مفتاح الأصول: (١٣٨)، الكافي الوافي: (٣٠٦).

أحد الأنواع المذكورة.

وبعد هـذا العرض الموجز للمنطـوق وأقسامه، ودرجات ظهوره وخفائه، وتبيين المفهوم وأنواعه، نجد أن دلالات الألفاظ إنما هي قواعد وضعت لمعرفة المقصود من الخطاب، ولبيان الكلام، وملاحظة ما يلزم منه، والتعمّق في فهمه واستقصاء جميع معانيه، واستهلاك طاقاته.

إضافة إلى دقة التفريق بين المقصود الأصلي والظاهر التبعي، وبين ما قويت دلالته وما ضعفت، ونحو ذلك مما يتعلق بالخطاب وإدراكه، واستيعابه.

فإذا أدرك الباحث ذلك، فقد وضـع قدمـه في أوّل خطوة للنظر في مقاصد التشريع العامة؛ لأنّ فهم الخطاب شرط لا بدّ منه للنظر في المقاصد.

* * *

المبحث الثاني
الضابط الثاني: معرفة دلالات الأوامر والنواهي وما يلحق بهما

قال الإمام السرخسي: «أحقّ ما يُبدأ به في البيان: الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم الأحكام، ويتميز الحلال والحرام»[1].

*** المطلب الأول ـ الأوامر:**

عُرّف الأمر بأنه: طلب الفعل على وجه الاستعلاء[2].

---

(١) أصول السرخسي: (١/ ١١).

(٢) الإحكام للآمدي: (٢/ ١٥٨)، وانظر: كشف الأسرار: (١/ ١٥٥).

المسألة الأولى ـ دلالات صيغ الأمر:

إنّ دلالات الأمر في الكتاب والسنة ليست مقصورة على الوجوب فحسب، بل قد تأتي للندب، وقد تأتي للإباحة، وقد تأتي للإرشاد، وغيرها من المعاني، وإليك بعض التفصيل.

١ ـ الدلالة على الوجوب: والواجب هو ما اقتضاه خطاب الله تعالى من المكلف اقتضاءً جازماً ولم يجوّز تركه[١]، وقد يكون عينيًّا، وقد يكون كفائيًّا، أما الواجب العيني فكقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وأما الواجب الكفائي فكقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[آل عمران: ١٠٤].

٢ ـ الدلالة على الندب: والندب هو ما اقتضاه خطاب الشارع من المكلف اقتضاءً غير جازم، بأن جوّز تركه. كقول النبي ﷺ: «غسل الجمعة واجب على كل محتلم»[٢].

والدليل على أنَّ غسل الجمعة ليس بواجب، ما جاء في الصحيح: «أن عمر ابن الخطاب ﷺ بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ دخل رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبي ﷺ، فناداه عمر: أية ساعة هذه؟ قال: إني شُغلتُ فلم أنقلب إلى أهلي حتى سمعت التأذين، فلم أزد أن توضّأتُ، فقال: والوضوء أيضاً؟ وقد علمت أن رسول الله ﷺ كان يأمر بالغسل»[٣]، فلو كان الغسل واجباً لما تركه

(١) انظر: الإبهاج: (١/ ٥٢)، البحر المحيط: (١/ ١٣٩)، الكافي الوافي: (٤٥).

(٢) أخرجه البخاري، باب فصل الغسل يوم الجمعة: (٨٣٩)، (١/ ٣٠٠). ومسلم، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال... (٨٤٦)، (٢/ ٥٨٠).

(٣) أخرجه البخاري، باب فضل الغسل يوم الجمعة: (٨٣٨)، (١/ ٣٠٠)، ومسلم، =

ذلك الداخل ـ وهو عثمان ﷺ ـ ولأمره عمر ﷺ بالرجوع والاغتسال.

وبقول النبي ﷺ أيضاً: «من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فهو أفضل»[1] ونحوها من الأحاديث التي تصرف الأمر من الوجوب إلى الندب.

قال الإمام النووي[2]: «واختلف العلماء في غسل الجمعة، فحكي وجوبه عن طائفة من السلف حكوه عن بعض الصحابة، وبه قال أهل الظاهر، وحكاه ابن المنذر عن مالك...

وذهب جمهور العلماء من السلف والخلف وفقهاء الأمصار إلى أنه سنة مستحبّة، ليس بواجب، قال القاضي: وهو المعروف من مذهب مالك وأصحابه.

واحتج من أوجبه بظواهر هذه الأحاديث، واحتج الجمهور بأحاديث

= باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ... (٨٤٥)، (٢/ ٥٨٠)، وكان الداخل هو عثمان ﷺ.

(١) أخرجه أبو داود، باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة: (٣٥٤)، (١/ ٩٧)، والترمذي: ما جاء في الوضوء يوم الجمعة: (٤٩٧)، (٢/ ٣٦٩)، والنسائي، فضل الغسل: (١٦٨٤) (١/ ٥٢٢)، وابن ماجه: الرخصة في الغسل... (١٠٩١)، (١/ ٣٤٧).

(٢) هو الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، محقق المذهب الشافعي، ولد سنة (٦٣١)، حفظ القرآن، وكان يقرأ كل يوم اثنا عشر درساً على المشايخ، حتى فاق أهل زمانه، وكان تقياً ورعاً، عارفاً بالحديث، متقناً ومحققاً في الفقه، عالماً عاملاً، وضع الله القبول على مصنفاته، بارك الله في عمره، فصنف الكثير من الكتب أهمها: الروضة، والمنهاج، ورياض الصالحين، وشرح صحيح مسلم، والمجموع إلا أنّ المنيّة وافته قبل تمامه. توفي سنة ست وسبعين وست مئة، انظر: طبقات الشافعية: (٢/ ١٥٣)، طبقات الفقهاء: (٢٦٨)، طبقات الشافعية الكبرى: (٨/ ٣٩٥).

صحيحة»، ثم ذكر الحديثين السابقين وغيرهما ثم قال: «وأجابوا عن الأحاديث الواردة في الأمر به أنها محمولة على الندب جمعاً بين الأحاديث»[١].

٣ ـ الدلالة على الإباحة: والإباحة هي: ما كان الخطاب فيها غير مقتضٍ شيئاً من الفعل والترك، كالطعام والشراب ونحوهما في غير حالة الضرورة[٢]، ومثاله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ﴾[البقرة: ١٧٢].

ومن قرائن صرف الحكم إلى الإباحة: مجيء الأمر بعد النهي، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ بعد قوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾[الجمعة: ٩]، وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها...»[٣] فإنَّ هذه الأوامر بعد النواهي تفيد الإذن والإباحة.

٤ ـ الإرشاد: الفرق بين الندب والإرشاد: أنّ المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، واختُلف في ثوابه الأخروي، والراجح أنه يثاب فاعله إذا نوى الامتثال[٤]، ومثاله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾[البقرة: ٢٨٢].

---

(١) شرح مسلم، للإمام النووي: (٦/ ١٣٣) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، سنة ١٣٩٢هـ.

(٢) انظر: الإحكام: (١/ ١٣٢)، والكافي الوافي: (٤٥).

(٣) أخرجه مسلم، باب استئذان النبي ﷺ ربه في زيارة أمه، من كتاب الجنائز: (٩٧٧)، (٢/ ٦٧٢)، وأبو داود: باب زيارة القبور: (٣٢٣٥)، (٣/ ٢١٨)، والترمذي، (١٠٥٤)، (٣/ ٣٧٠)، والنسائي، (٥١٦٢)، (٣/ ٢٢٥)، وابن ماجه، (١٥٧١)، (١/ ٥٠١).

(٤) انظر: الإبهاج: (٢/ ١٧)، المحصول: (٢/ ٥٧).

٥ ـ التأديب: وهو أخص من الندب، ويختص بإصلاح الأخلاق، وكل تأديب ندب وليس كل ندب تأديباً[(١)]، ومثاله قوله ﷺ: «يا غلام، سمّ الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك»[(٢)].

ويختلف عن الإرشاد بأن التأديب حقّ للغير، والإرشاد في حق النفس[(٣)].

وثمّة معانٍ تبعيّة أُخرى، منها ما يدخل ضمن الإباحة، كالامتنان، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا﴾[المائدة: ٨٨]؛ لأنَّ امتنان الله تعالى على عباده بشيء يدل دلالة عرفيّة على الإباحة، إذ لا يصحّ الامتنان بمحرّم[(٤)].

ومنها ما يدخل في الندب والاستحباب، كالاعتبار، مثل قوله تعالى: ﴿فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[آل عمران: ١٣٧].

إذ مدح الله تعالى الذين يعتبرون، فقال: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[النور: ٤٤]، ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[يوسف: ١١١].

ومنها ما يدخل في التحريم، كالتهديد والإنذار، كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[فصلت: ٤٠]، إذ هو خطاب للذين يلحدون في آيات الله ويكفرون به، وقوله تعالى: ﴿وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف: ٢٩] بدليل تتمة الآية: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ فالسياق يخرجها عن التخيير إلى التهديد،

---

(١) انظر: البحر المحيط: (٢/ ٩٢).

(٢) أخرجه البخاري، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين: (٥٠٦١)، (٥/ ٢٠٥٦)، ومسلم: باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما: (٢٠٢٢)، (٣/ ١٥٩٩).

(٣) انظر: مفتاح الأصول (٥١).

(٤) انظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام للعز بن عبد السلام: (٨٦) دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، تحقيق: رضوان غربية.

لكن اقتضاء ذلك يعود إلى التحريم.

المسألة الثانية ـ المعنى الحقيقي للأمر المطلق:

إنما قيّدت دلالة المعنى الحقيقي للأمر بكونه مطلقاً لإخراج الأوامر التي عارضتها أدلة أُخَر، أو التي وردت تبعاً.

فالأمر المطلق: هو الصيغة الحقيقية المعرّاة عن أي قرينة أو معارض.

وقد اختلفوا في المعنى الحقيقي للأمر المطلق؛ فمنهم من قال: تشترك فيه معاني الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد[١]، ومنهم من قال: يشترك فيه الوجوب والندب والإباحة، ومنهم من قال: هو حقيقة في الندب[٢]، وذهب الأبهري[٣] من المالكية: إلى أنَّ أوامر الله تعالى حقيقة في الوجوب، وأوامر النبي ﷺ حقيقة في الندب[٤].

والقول الراجح الذي اختاره الجمهور: أنَّ صيغة الأمر حقيقة تدل على الوجوب[٥]، وقال الإمام الرازي، إنه الحق[٦].

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٣٧٤)، وانظر: الإبهاج: (٢/ ٥) وما بعدها.

(٢) انظر: المستصفى: (٢٣٠) وما بعدها، التقرير والتحبير: (١/ ٣٧٤).

(٣) هو أبو بكر محمد بن عبدالله بن صالح الأبهري، انتهت إليه الرياسة في مذهب مالك، وكان أحد الأئمة، القراء، وبعد وفاته ووفاة كبار أصحابه ضعف المذهب المالكي في العراق، توفي سنة خمس وتسعين وثلاث مئة في بغداد، انظر: طبقات الفقهاء: (١٦٨)، الديباج المذهب لابن فرحون: (٢٥٥) دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) انظر: مفتاح الأصول: (٥٢).

(٥) انظر: المحصول: (٢/ ٦٦) وما بعدها، التقرير والتحبير: (١/ ٣٧٤)، مفتاح الأصول: (٥٢).

(٦) انظر: المحصول: (٢/ ٦٦) وما بعدها.

وذكر إمام الحرمين والآمدي أنه مذهب الإمام الشافعي[١].

وبعد، فليس القصد من ذكر دلالات الأمر ما يقصده علماء الأصول فحسب، وإنما المقصود من ذكر هذه المعاني: تبيين أن الأوامر ليست على وزان واحد، وأنه لا يصح استخراج الأحكام بمجرد العثور على نص دون النظر في جميع نصوص الباب ومعرفة القرائن والأدلة المعارضة ثم التوفيق بينها.

ولا يملك ذلك إلا العالم المتبحر بالتفسير والحديث؛ والمتتبع لجميع الروايات، والعارف باللغة العربية وأصول الفقه ومقاصد التشريع ونحوها.

وبسبب اختلاف العلماء في اقتضاء الأوامر، ظهر الخلاف في بعض الفروع، منها: غسل الجمعة كما تقدّم ذكره. ومنها: وجوب الأضحية، فذهب الشافعية إلى أن الأمر فيها للندب والاستحباب، وذهب الجمهور إلى وجوبها، ومنها: التسمية عند الأكل، والأكل باليمين، فذهب الظاهرية إلى وجوب ذلك، وذهب الجمهور إلى استحبابه، ومنها: التلبية في الحج والعمرة، فقال جمهور الفقهاء: إنها مندوبة، ومنهم من أوجبها، ومنها: وليمة العرس. فقد قال الظاهرية وبعض الشافعية: هي واجبة، ومنهم من قال: هي سنة مستحبة[٢]، وغيرها من الأحكام.

فمدرك الظاهرية بأن الأمر عندهم لا يُصرف عن الوجوب البتة، لذا نرى كثيراً من أحكامهم لا تتسق مع سماحة الدين ومرونته.

وأما سائر العلماء، فكل فريق منهم ينظر في القرائن التي ترجّح حكم الأمر،

---

(١) انظر: البحر المحيط (٢/ ٩٩)، حاشية العطار: (١/ ٤٧٧)، التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين (١/ ٢٦٤) دار البشائر، بيروت سنة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق: عبدالله النبالي وبشير العمري.

(٢) انظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: (٣٠٢) وما بعدها، إعانة الطالبين: (٢/ ٣٣٠).

فإمّا أن تثبت وجوبه أو تصرفه إلى معنى آخر، وهذا هو الحق الذي به يُفهم الخطاب ويظهر مقصوده.

* * *

* **المطلب الثاني ـ النواهي:**

عُرّف النهي بأنه القول الإنشائي الدال على طلب الكف على جهة الاستعلاء[1].

المسألة الأولى ـ دلالات صيغ النهي:

إنّ للنهي دلالات عدّة، أهمها:

١ ـ التحريم: وعُرِّف التحريم بأنه: ما اقتضى خطاب الشارع من المكلف تركه اقتضاءً جازماً، حيث يُذم فاعله قصداً[2].

ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾[الإسراء: ٣٢] وقوله: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[الحج: ٣٠]. وقول النبي ﷺ: «لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا...»[3].

٢ ـ الكراهة: وعرّفت الكراهة بأنها: ما اقتضى خطاب الشارع تركه من المكلّف اقتضاء غير جازم، بأن جوّز فعله، كقول النبي ﷺ: «ولا تصلّوا في أعطان

(١) انظر: الكافي الوافي: (٤٥)، إرشاد الفحول: (١٩٢).

(٢) انظر: الكافي الوافي: (٤٥)، الإبهاج: (١/ ٥٨).

(٣) البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر... (٥٧١٨)، (٥/ ٢٢٥٣) ونحوه مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظن والتجسس... (٢٥٦٣)، (٤/ ١٩٨٥).

الإبل»[١]، فقد ذهب الشافعية إلى أن النهي في هذا الحديث للكراهة؛ لأن العلّة ليست النجاسة، فقد جاء في صدر الحديث: «صلوا في مرابض الغنم»، ولا شك أن شرط الطهارة متفق عليه، سواء في مرابض الغنم أو أعطان الإبل، لكن الحديث هنا ينهى عن الصلاة في أرض مخصوصة، وهذا النهي تعارضه عمومات مستفيضة في أن الأرض كلها مسجد وطهور.

وذكر الشافعية وغيرهم: أن حكمة النهي هي النفور الذي في طبع الإبل، فربما نفرت وهو في الصلاة، فتؤدي إلى قطعها، أو أذى يحصل له منها، أو تشويش الخاطر الملهي عن الخشوع في الصلاة، ويؤكد هذا ما رواه الإمام أحمد بلفظ: «لا تصلوا في أعطان الإبل فإنها خُلقت من الجن، ألا ترون إلى عيونها وهيئتها إذا نفرت»[٢].

وذهب الظاهرية والإمام مالك[٣] والإمام أحمد[٤] إلى أن النهي للتحريم،

---

(١) مسند الإمام أحمد رقم (١٧٣٨٩) من حديث أبي هريرة ﷺ: (٤/ ١٥٠)، والترمذي، باب ما جاء في الصلاة في مرابض الغنم وأعطان الإبل: (٣٤٨)، (٢/ ١٨٠) عن أبي هريرة، وابن ماجه باب الصلاة في أعطان الإبل... (٧٦٩)، (١/ ٢٥٣)، عن عبدالله بن مغفل.

(٢) مسند الإمام أحمد، رقم: (١٦٨٤٥)، (٤/ ٨٦)، من رواية عبدالله بن مغفل المزني.

(٣) هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس الصبحي، ولد سنة خمس وتسعين، أخذ العلم عن ربيعة، وكان موصوفاً بكمال الإدراك والفهم، معروفاً بالعلم والديانة وتجنب الابتداع، شديد التمسك بالسنة، محبًا لرسول الله ﷺ معظماً لسنته، كان عالماً بالحديث إمام المذهب، يقول: «ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك، وقلّ رجل أتعلّم منه حتى يستفتيني»، صنف الموطأ وهو من أصح كتب الحديث، من تلامذته سحنون وأصبغ وأشهب، توفي سنة تسع وسبعين ومئة، انظر: شذرات الذهب: (١/ ٢٨٩)، سير أعلام النبلاء: (٨/ ٤٨).

(٤) هو الإمام أحمد بن حنبل الشيباني البغدادي، ناصر السنة، الثابت على الحق، ولد سنة أربع وستين ومئة، وطلب العلم سنة تسع وسبعين ومئة، كان إماماً في الحديث وضروبه، =

ولا تصح الصلاة في أعطان الإبل[1].

ولكلٍّ من الفريقين مدركه، حيث خصص الجمهور بهذا الحديث عموم قوله ﷺ: «وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»[2]، وذهب الشافعية إلى المعارضة وعدم التخصيص وعللوا الحكم بوصف خارجي، وهو نفور الإبل، وحملوا النهي على الكراهة.

٣ ـ الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[3] [المائدة: ١٠١]، ويعود اقتضاءً إلى الكراهة.

وثمة معانٍ أُخر: فمنها ما يعود إلى الكراهة، مثل الشفقة، وذكروا من أمثلته: النهي عن اتخاذ الدوابّ كراسي، والمشي في نعل واحدة[4]. والتحقير، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[طه: ١٣١]. وهناك معانٍ أخر لسنا بصدد استقصائها.

المسألة الثانية ـ المعنى الحقيقي للنهي المطلق:

اختلفوا في حقيقة النهي المطلق:

= إماماً في الفقه ودقائقه، إماماً في السنة وطرائقها، إماماً في الورع وغوامضه، إماماً في الزهد وحقائقه، صنف المسند وهو من أعظم كتب الحديث، وكان يفتخر به. انظر: العبر في خبر من غبر (١/ ٤٣٥) للإمام الذهبي، مطبعة الكويت الحكومية، ط٢، ١٩٨٤م، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، والوافي بالوفيات: (٦/ ٢٢٥).

(١) انظر: نيل الأوطار، للإمام الشوكاني: (٢/ ١٤١) دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

(٢) البخاري، باب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، (٤٢٧)، (١/ ١٦٨)، مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة: (٥٢٣)، (١/ ٣٧١).

(٣) انظر: البرهان: (١/ ٢١٨)، مفتاح الأصول: (٦٧).

(٤) انظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح: (١/ ٢٨٨)، كشف الأسرار: (١/ ١٨٧).

فذهب بعضهــم إلى أنه يدلُّ حقيقـةً على الكراهـة، ولا يدل على التحريم إلا بقرنية.

وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة في التحريم والكراهة، إما بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي.

وذهب بعضهم إلى التوقف.

وذهب الجمهور الأعظم من الأصوليين والفقهاء إلى أنّ النهي المُطلق يدل على التحريم دون الكراهـة، ولا يدل على الكراهـة إلا بقرنيـة[١]، ونصَّ الإمـام الشافعي رحمه الله على ذلك في «الأم»، فقال: «أصل النهي من رسول الله ﷺ أنَّ كل ما نهى عنه فهو محرَّم حتى تأتي عنه دلالة تدل على أنه إنما نهي عنه لمعنى غير التحريم»[٢].

وترتب على الاختلاف في مدلولات النهي، اختلاف في بعض الأحكام، بين التحريم والكراهة.

منها: الصلاة في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، والحمّام، ومعاطن الإبل، وفوق الكعبة. فمنهم من حمل النهي في الحديث الذي ورد في ذلك على التحريم، ومنهم من حمله على الكراهة[٣].

ومنها: اختلافهم في النهي عن أخذ شيء من الشعر أو الأظافر لمن أراد أن يضحي، إذا دخلت العشر من ذي الحجة، فحمل الحنابلة الحديث الوارد فيه على

(١) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٤٠٢)، إرشاد الفحول: (١٩٢)، حاشية العطار: (١/ ٤٩٨).

(٢) الأم، للإمام الشافعي: (٧/ ٢٩١) دار المعرفة ـ بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.

(٣) انظر: مفتاح الأصول: (٦٩).

التحريم، وحمله الجمهور على التنزيه.

كما اختلفوا في حديث النهي عن استقبال القبلة واستدبارها بالبول والغائط على أربعة أقوال، وكان أصل دلالة النهي حاضر في ذلك الاختلاف الذي نشأ منذ عهد الصحابة ﷺ، فمنهم من حمله على التحريم ومنهم من حمله على الكراهة، ومنهم من فرق بين الصحراء والبنيان[1].

ومن مسائل هذا الاختلاف أيضاً: مسألة وضع اليدين على الخاصرة في الصلاة، فمنهم من حمل النهي فيها على الكراهة وهم الجمهور، ومنهم من حمله على التحريم، وهم الظاهرية، والإمام الشوكاني[2].

التوجيه المقصدي:

وبعد: فإن المجتهد لا يسعه أن يحكم بأنَّ كل أمر للوجوب أو كلّ نهي للتحريم، وإنما يقرّر ذلك بعد تقصّي الأدلّة والروايات، ثم يجمع بينها وهذا يدعو إلى معرفة العلل والمقاصد والوقوف على المعاني، وفقه الأحكام وفهمها؛ ليتمكن الناظر من الترجيح أو الحمل، ثم بعد ذلك يحمل الأمر الوارد على الوجوب أو الاستحباب أو غيره من المعاني. وقل مثله في النهي، فبعد استقصاء الأدلّة، يحمله على التحريم أو الكراهة أو غير ذلك.

ولا شك أن معظم أدلّة الفروع، لا تخلو من معارضات وصوارف، لذا لا ينبغي أن يتصدى لها إلا أهل العلم والاختصاص.

---

(١) انظر: تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي، (١/ ٤٧) للشيخ محمد عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) انظر: نيل الأوطار: (٢/ ٣٨٣)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: (٣٤٠).

وأما الأصول والمحكمات، كأصول الإيمان، والاعتقاد، وأصول العبادات، والأخلاق، وكلّ ما عُلم من الدين بالضرورة، فإن الأوامر والنواهي فيها حقيقيّة، ولا يمكن أن يُصرف اقتضاؤها عن ظاهره.

* * *

*** المطلب الثالث ـ دلالات السّكوت:**

ينقسم سكوت الشارع إلى قسمين:

القسم الأول: سكوت الشارع مع توفّر الداعي لإصدار الحكم.

القسم الثاني: سكوت الشارع عند عدم توفّر الداعي لإصدار الحكم.

أولاً: السكوت مع توفّر الداعي: وهذا السكوت يسمى: (الترك الوجودي)، وهو أن تقع الحادثة، ولا يرد من الشارع نص بحكمها، وذلك في أحوال ثلاثة:

الحالة الأولى: السكوت عن قول أو فعل وقع في حضرة النبي ﷺ أو ذُكر له، وهو ما يسمى بالإقرار، أو التقرير، وعُرّف بأنه: سكوت النبي ﷺ عن إنكارٍ أو فعلٍ، حدث بين يديه أو في عصره، وعلم به[1].

شروط اعتبار الإقرار:

١ ـ أن يُتأكد علم النبي ﷺ بالحادثة، إما بحضوره أو بأن يُخبر بها.

ومثال ما أقره ﷺ بحضوره: إقرار خالد بن الوليد[2] ﷺ على أكل الضب كما

---

(١) انظر: إرشاد الفحول: (٨١).

(٢) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي، ابن أخت أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث، أسلم سنة ثماني، وشهد مؤتة وما بعدها من المواقع، سماه رسول الله ﷺ سيف الله، وفتح =

جاء في الصحيح: «عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما عن خالد بن الوليد رضي الله عنه: أنه دخل مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة، فأتي بضب محنوذ[١]، فأهوى إليه رسول الله ﷺ بيده، فقال بعض النسوة: أخبروا رسول الله ﷺ بما يريد أن يأكل، فقالوا: هو ضب يا رسول الله، فرفع يده، فقلت: أحرامٌ هو يا رسول الله؟ فقال: لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه، قال خالد: فاجتررته فأكلته، ورسول الله ﷺ ينظر»[٢].

ومثال ما أُخبر به: ما جاء في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في تأخير صلاة العصر يوم بني قريظة، فقد أقرَّ الفريقين على اجتهادهم في فهم خطابه ﷺ كما جاء في البخاري وغيره: «قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: لا يُصَلّينَّ أحدٌ العصر إلاّ في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي ولم يُرد منا ذلك، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنّف واحداً منهم»[٣].

٢ ـ أن يكون الشخص الذي أقرّه رسول الله ﷺ مسلماً منقاداً للشرع، فلا يعتبر سكوت النبي ﷺ على ما يفعله أهل الكتاب من شعائر واعتقاد، أو سكوته عمّا يفعله المنافقون، كعبدالله ابن سلول وغيره؛ فإن سكوته عليهم ليس بحجة؛ لوجود القرائن التي تدل على عدم الرضا والقبول بذلك، إضافة إلى ما نطق به من أحكام صريحة أحال أمته إليها، لكن الحجة في ذلك عدم التعرّض للكتابيين في عباداتهم،

= على يديه الفتوحات العظيمة، توفي سنة إحدى وعشرين، انظر: العبر في خبر من غبر، (١/ ٢٥)، سير أعلام النبلاء: (١/ ٣٦٦).

(١) محنوذ: أي مشوي.

(٢) أخرجه البخاري، في باب الشواء. . . : (٥٠٨٥)، (٥/ ٢٠٦٢)، ومسلم، باب إباحة الضب: (١٩٤٥)، (٣/ ١٥٤٣).

(٣) البخاري، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب: (٣٨٩٣)، (٤/ ١٥١٠).

وعدم التنقيب عن نوايا من أظهر الإسلام.

٣ ـ أن يكون التقرير ثابتاً غير منسوخ، بأن لا يثبت إنكاره ﷺ لذلك الفعل قبل التقرير ولا بعده[١].

الحالة الثانية: السكوت عن تعامل شائع بين الناس: وهو أن يسكت الشارع عن أمر شائع حيث لم يرد تحريم ولا حكم بما يقع من فعل أو تعامل متعارف عليه، وهذا السكوت دليل على الإباحة الأصلية، وربّما عُدّ نوعاً من أنواع السنة التقريرية.

يقول الإمام الشاطبي في كلامه عن سكوت الشارع مع تحقيق مظنة العمل به: «. . . أن تكون مظنـة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ فلم يشرع له أمراً زائداً على ما مضى فيه، فلا سبيل إلى مخالفته؛ لأنَّ تركهم لما عمل به هؤلاء مضادّ له، فمن استلحقه صار مختلفاً للسنّة»[٢].

وقد فهم الصحابـة ﷺ أن سكوت الشارع عما يقع دليل على الإباحة، كما قال جابر[٣]ﷺ: «كنا نعزل والقرآن ينزل، زاد إسحاق: قال سفيان: لو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا القرآن»[٤].

---

(١) انظر: البحر المحيط: (٣/ ٢٧٠) وما بعدها، وطرق الكشف عن مقاصد الشراع، د. نعمان جغيم (١٨٧) وما بعدها، دار النفائس ـ الأردن، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

(٢) الموافقات، (٣/ ٧٤).

(٣) هو جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام الأنصاري، وهو آخر من مات من أهل العقبة، حضر بيعة الرضوان، وكان كثير العلم، وهو من مشاهير الصحابة، كثير الرواية من القرآن ومعانيه وأحكامـه، توفي في المدينة سنة تسع وتسعين ﷺ. انظر: البداية والنهاية: (٩/ ٢٢). طبقات المفسرين للداودي: (٧).

(٤) أخرجه مسلم: (١٤٤٠)، (٢/ ١٠٦٥).

ويختلف هذا الإقرار ظهوراً وخفاءً، عندما تشتبه حالة الإقرار بحالة أخرى، ومن ذلك:

سكوت النبي ﷺ عن زكاة الخضراوات، فإن النبي ﷺ بيّن الأصناف التي تجب فيها الزكاة، وسكت عن الخضراوات مع انتشارها ووجود الداعي لبيان حكمها، فهل يعتبر هذا السكوت دليلاً على عدم وجوب الزكاة فيها؟ أم أحال الحكم إلى النصوص العامة التي تفهم منها علة إيجاب الزكاة[١]؟ اختلف العلماء في ذلك.

الحالة الثالثة: ترك الاستفصال في حكايات الأحوال: ومما يتعلق بأحكام السكوت: مسألة ترك الاستفصال وعدم النظر في الجزئيات، والحكم على الحادثة بعمومها، كما نقل الإمام الجويني عن الإمام الشافعي[٢] قوله: «ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يُنزّل منزلة العموم»[٣].

ومثاله: قول النبي ﷺ لغيلان عندما أسلم وتحته عشرة نسوة: «أمسك أربعاً

---

(١) طرق الكشف عن مقاصد الشارع: (١٩٢).

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، ولد بغزة سنة خمسين ومئة، حفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، وحفظ الموطأ ابن عشرة، وقرأه على الإمام مالك، تتلمذ على يد شيخه مسلم ابن خالد الزنجي في مكة، فأذن له بالإفتاء وهو ابن خمس عشرة سنة، وتعلم اللغة العربية في هذيل أكثر من عشر سنين، ثم التقى بمحمد بن الحسن وناظرة، فأعجب به الإمام محمد وأكرمه، وقرأ الإمام الشافعي عليه وقر بعير، ثم ترك مكة وسكن بغداد، والتقى بأحمد ابن حنبل رحمه الله وأسس مذهبه القديم، ثم انتقل إلى مصر وألف «كتاب الأم» من رواية الربيع بن سليمان، كما ألف «الرسالة» الشهيرة وذُكر أن ألف الرسالة القديمة في بغداد. توفي سنة أربع ومئتين. انظر: شذرات الذهب: (٢/ ٩)، البداية والنهاية: (١٠/ ٢٥١).

(٣) البرهان: (١/ ٢٣٧).

وفارق سائرهنّ»[١]، ولم يسأله عن كيفية عقوده عليهنّ في الجمع والترتيب، فكان الإطلاق دالاً على ألاّ فرق بين أن تتفق العقود عليهنّ معاً، أو تجري مرتبة.

لكنّ الشافعية أنفسهم لم يسلِّموا بهذه القاعدة. قال الإمام الجويني: «وهذا فيه نظر عندي. . .». وقال الإمام الرازي مثله[٢].

وذكر الإمام الغزالي هذا القول في مسألة بيان العموم. ثم ردّه، فقال: «فإن قيل: ترك الاستفصال مع تعارض الأحوال يدل على عموم الحكم، وهذا من كلام الشافعي قلنا: من أين تحقق ذلك؟ ولعلّه عليه السلام عرف خصوص الحال، فأجاب بناءً على معرفته ولم يستفصل، فهذا تقرير عموم بالوهم المجرّد»[٣].

بيد أن بعض الفقهاء أخذوا بهذه القاعدة، ومن ذلك:

قال الحنفية: إنّ المستحاضة إذا كانت لها عادة معلومة، فإنها ترجع إلى تلك العادة مطلقاً، سواءً كانت مميّزة لعادة الحيض، أو لم تكن مميّزة، بناء على قاعدة ترك الاستفصال، واحتجوا بحديث أم سلمة[٤] ﵂ زوج النبي ﷺ: أن امرأة كانت تُهرَاق الدماء في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتت لها أم سلمة رسول الله ﷺ، فقال: «لتنظر إلى عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضُ من الشهر، قبل أن يصيبها الذي

---

(١) أخرجه الإمام أحمد من حديث سالم بن عبدالله: (٤٦٠٩)، (٢/ ١٣).

(٢) المحصول: (٢/ ٣٦٢).

(٣) المستصفى: (٢٣٥).

(٤) هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية بن المغيرة المخزومية، كانت قبل رسول الله ﷺ تحت أبي سلمـة بن عبد الأسد، أخي رسول الله ﷺ من الرضاعة، كانت ذات عقل وعلم، وروت عن رسول الله ﷺ أحاديث كثيـرة، وهي آخر نساء النبي ﷺ وفاةً، توفيت في حدود سنة السبعين ﵂، انظر: الوافي بالوفيات: (٢٧/ ٢٢٩)، سير أعلام النبلاء: (٢/ ٢٠١).

أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلّفت ذلك فلتغسل، ثم لتستثفر بثوب ثم لتصلي»[١].

وقالوا: إنَّ النبي ﷺ أفتاها باعتماد عادتها من غير أن يسأل عن حالها هل هي مميّزة أم غير مميّزة، فدلَّ ذلك على استواء الحالين في الحكم[٢].

كما بنى الفقهاء على هذه القاعدة فروعاً شتى من الأحاديث التي لم يستفصل بها رسول الله ﷺ، منها: وجوب الكفّارة على من جامع في نهار رمضان، سواء أنزل أو لم ينزل، لعدم استفصال النبي ﷺ للأعرابي، وسواء في الفرج أو في الدبر، وغيرها من الأحكام[٣].

إلا أن الشافعية ذكروا قاعدة تعارض هذه القاعدة وهي: «وقائع الأحوال إذا تطّرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال[٤]».

ثم وفّقوا بين القاعدتين بما يلي:

أ ـ قاعدة عدم الاستفصال مخصوصة بالأقوال، والقاعدة الثانية مخصوصة بالأفعال.

---

(١) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» في باب المستحاضة، (١٣٦)، (١/ ٦٢). وأبو داود، باب: المرأة تستحاض، ومن قال: تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيض: (٢٧٤)، (١/ ٧١).

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة: (١/ ١٩١) دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، والبحر الرائق شرح كنز الرقائق: (١/ ٢٠٢) لابن نجيم، دار المعرفة ـ بيروت، ط٢، وطرق الكشف عن مقاصد الشارع: (١٩٣).

(٣) انظر: الكافي في فقه ابن حنبل: (١/ ٣٥٦) للشيخ ابن قدامة المقدسي ـ المكتب الإسلامي، بيروت.

(٤) انظر: حاشية البجيرمي: (٣/ ٣٨٢)، المكتبة الإسلامية ـ ديار بكر، تركيا.

ب ـ إذا استوت الاحتمالات وعُدمت القرائن يؤخذ بعدم الاستفصال. أما إذا وُجدت قرائن أو معارضات يؤخذ بالقاعدة الثانية(١).

ثانياً: السكوت مع عدم توفّر الداعي: وله حالتان:

الحالة الأولى: ما لم يقع في زمانه.

الحالة الثانية: ما عُلم حكمه فأحاله إلى ما هو معلوم.

الحالة الأولى ـ السكوت عما لم يقع في زمانه ﷺ، أو عما وُجد في بيئة أخرى، ولم يطّلع عليه:

وهو ما يسمى بالترك غير المقصود، وهو ألاّ يفعل النبي ﷺ فعلاً لعدم وجود دواعيه، وهذا الترك لا حكم له أصلاً(٢).

قال الإمام الشاطبي في كلامه عن سكوت النبي ﷺ: «أحدهما: أن يسكت عنه أو يتركه؛ لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يُقرَّر لأجله، ولا وقع سبب تقريره، كالنوازل الحادثة بعد وفاة النبي ﷺ، فإنها لم تكن موجودة، ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تبيّن في الكلّيات التي كمل بها الدين، وإلى هذا الضرب يرجع جميع ما نظر فيه السلف الصالح، مما لم يسنّه رسول الله ﷺ على الخصوص، مما هو معقول المعنى، كتضمين الصناع، ومسألة الحرام، والجدّ مع الأخوة، وعول الفرائض، ومنه: جمع المصحف، ثم تدوين الشرائع، وما أشبه ذلك مما لم يحتج في زمانه عليه السلام إلى تقريره، لتقديم كلّياته التي تستنبط بها منها إذا لم تقع أسباب الحكم

---

(١) انظر: البحر المحيط: (٢/ ٣٠٨)، فتاوى السبكي: (٢/ ٣١٨)، دار المعرفة ـ لبنان.

(٢) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع: (١٩٨).

فيها، ولا الفتوى بها منه عليه الصلاة والسلام، فلم يُذكر لها حكم مخصوص»[١].

وبهذه القاعدة يردُّ الشيخ ابن تيمية[٢] على من يستدل على عدم جواز دخول الحمام بأن النبي ﷺ وخلفاءه لم يدخلوها، فقال:

«فنقول: ليس لأحد أن يحتج على كراهة دخولها، أو عدم استحبابه، بكون النبي ﷺ لم يدخلها، ولا أبو بكر وعمر، فإنَّ هذا إنما يكون حجّة لو امتنعوا من دخول الحمام وقصدوا اجتنابها، أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها، وقد عُلم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمّام، فليس عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة، أو عدم ما يقتضي الاستحباب بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول، وهو القدرة والإمكان.

وهذا كما أنَّ ما خلقه الله في سائر الأرض من القوت واللباس والمراكب والمساكن، لم يكن كل نوع منه كان موجوداً في الحجاز، فلم يأكل النبي من كل نوع من أنواع الطعام والقوت والفاكهة، ولا لبس من كل نوع من أنواع اللباس، ثم إنّ من كان من المسلمين بأرض أخرى، كالشام، ومصر، والعراق، واليمن، وخراسان، وأرمينية، وأذربيجان، والمغرب، وغير ذلك، عندهم أطعمة وثياب مجلوبة

---

(١) الاعتصام، للإمام الشاطبي: (١/ ٣٦٠)، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر.

(٢) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن الشيخ شهاب الدين عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، ولد سنة (٦٦١)، قدم به أبوه إلى دمشق مع أخيه سنة (٦٦٧) فسمع الحديث من ابن عساكر وغيره، ثم أخذ الفقه والأصول عن والده وغيره، فبرع في ذلك، ثم قرأ كتاب سيبويه، وأحكم العلوم، ثم نظر في الفلسفة والكلام وبرز فيها، وتصدّر للفتوى والتدريس دون العشرين من عمره، كان شديد الذكاء، سريع الحفظ، ترك كثيراً من المصنفات، أشهرها: مجموع الفتاوى، توفي وهو سجين في قلعة دمشق عام ثمانية وعشرين وسبع مئة، انظر: شذرات الذهب: (٦/ ٨٠)، الوافي بالوفيات: (٧/ ١١).

عندهم، أو مجلوبة من مكان آخر، فليس لهم أن يظنوا ترك الانتفاع بذلك الطعام واللباس سنَّة؛ لكون النبي ﷺ لم يأكل مثله، ولم يلبس مثله؛ إذ عدم الفعل إنما هو عدم دليل واحد من الأدلة الشرعية، وهو أضعف من القول، باتفاق العلماء، وسائر الأدلّة من أقواله، كأوامره ونهيه، وإذنه، من قول الله تعالى، هي أقوى وأكبر، ولا يلزم من عدم دليل معيّن، عدم سائر الأدلّة الشرعية»[1].

إن هذا التمييز والتفصيل بين ترك النبي ﷺ لما وقع، وبين ما لم يقع في عهده ينبغي أن يكون من مسلَّمات الباحث والمستدّل؛ لأنّ التَّرك في زمن النبي ﷺ دليل صحيح، بغض النظر عن تعريفاته، وأمّا الترك لأمر ليس في عهده أو لم يعلمه، ليس بدليل أصلاً، ومن يتمسك به فليس أهلاً للنظر والبحث.

الحالة الثانية ـ السكوت عما عُلِم حكمه إحالة على النصوص الشرعية:

إذا سكت النبي ﷺ عن فعل معلوم الحكم بنص من الكتاب أو السنة، فإن هذا السكوت لا يعد إقراراً للفعل على الإطلاق، وإنما يُفرَّق بين كون الفاعل مسلماً أو غير مسلم، فإن كان مسلماً: فسكوته يدلّ على الإباحة إن لم يسبق تحريمه، ونسخ الحظر أو الوجوب السابق إن كان ثمة حكم فيه؛ لأن النبي ﷺ مأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيبعد أن يكون سكوته إحالةً على ما هو معلوم من حكم ذلك الفعل، من وجوب أو حظر؛ إذ في ذلك إقرار للمنكر، ولا يمكن أن يقع منه ﷺ ذلك، وهو الذي اختاره أكثر الأصوليين[2]، وذهب بعضهم إلى أن تقريره ﷺ لا يدل على الجواز والنسخ؛ لأن السكوت وعدم الإنكار محتمل،

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٢١/ ٣١٣) ط٢، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي ـ مكتبة ابن تيمية.

(٢) كشف الأسرار: (٣/ ٢٢٣).

فقد يكون سكوته لعلمه بأن الفاعل حديث عهد بالإسلام، ولم يبلغه التحريم، ونحو ذلك من الاحتمالات[١]. وردَّ عليهم جمهور الأصوليين بأن السكوت عن الإنكار مع القدرة عليه، حرام ـ والنبي ﷺ معصوم عن المحرّم ـ وسكوته عن الباطل يوهم الجواز أو النسخ، وهو غير جائز بالإجماع[٢].

والأقرب إلى الأصول ـ والله أعلم ـ هو أنّ سكوته ﷺ لا يوجب نسخ الحكم، ولا يمتنع في حقه أن يسكت عن فعل معلوم بالشرع ولم ينكره.

أما أنه لا يوجب نسخ الحكم: فلأن القول أقوى من التقرير، وقد أجمعوا على منع نسخ القوي بالضعيف[٣]، ثم لو كان الحكم السابق منسوخاً لذكر ذلك وبلّغ بالناسخ، فإذا لم يرد نص ناسخ، فلا يصح أن نجعل سكوته دليلاً على أنه منسوخ دون التبليغ به، والنبي ﷺ معصوم عن الكتمان، ولا يصّح الادعاء بأننا لم نطّلع على الناسخ؛ لأنَّه تقوُّل بدون دليل.

ويلاحظ على أدلة المانعين أنها خطابية، فإن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على النبي ﷺ متفق عليه. لكنّ عدم الإنكار محتمل، فقد تقتضي الحكمة تأخيره، أو إخفاءه، إذ لا يشترط الإشهار في ذلك.

ولا منافاة بين واجب الدعوة وتبيين الحق، وبين تلك الاحتمالات، فقد جاء في طرائف نعيمان الأنصاري ﷺ: «أنّه عقر ناقة أعرابي قَدِم إلى النبي ﷺ، وعندما خرج الأعرابي صاح: واعقراه يا محمد، فقال ﷺ: مَن فعل هذا؟ فقالوا النعيمان وأشاروا إلى المكان التي استخفى فيها، فقال ﷺ: ما حملك على ما صنعت؟ قال:

---

(١) انظر: كشف الأسرار: (٣/ ٢٢٣).

(٢) انظر: كشف الأسرار: (٣/ ٢٢٣).

(٣) انظر: إرشاد الفحول: (٣١٥).

الذين دلّوك عليّ يا رسول الله، هم الذين أمروني بذلك، فجعل يمسح التراب عن وجهه ويضحك ثم غرمَها للأعرابي»[(١)].

فإن النعيمان تعدى على مال الأعرابي بأمر من الصحابة، ومع هذا لم يعنف النبي ﷺ النعيمـان، ولا من أمره بذلك، ولـم يزد النبي ﷺ على أن ضحك ـ فهذا السكوت لا يسمى إقرارً ولا يقدح بمقامه، ولا يُعدُّ رضى بالباطل وسكوتاً عن الحقّ، كما أنّه ليس نسخاً لحرمة الاعتداء على مال الغير أو تجويز التصرف فيه بغير إذنه.

نعم إذا كان الأمر متعلقاً بالعبادات، يصح أن يكون سكوت النبي ﷺ دليلاً مخصصاً، وإقراراً على صحة العبادة؛ لأن التخصيص أسهل من النسخ[(٢)]، ومن أمثلة ذلك: «ما يُذكر أن عمرو بن العاص[(٣)] أجنب في ليلة باردة، فتيمم وتلا: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾[النساء: ٢٩] فذكر ذلك للنبيّ فلم يعنّف»[(٤)].

---

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق (٦٢/ ١٤٦) في ذكر من اسمه نعيمان، دار الفكر ـ بيروت، سنة: ١٩٩٥م، تحقيـق: محب الدين بن غراقـة العمري، والإصابـة في تمييز الصحابـة: (٦/ ٤٦٥)، والـوافي بالوفيـات: (٢٧/ ٨٣)، وأخـلاق النبي ﷺ وآدابـه: (١/ ٤٨٠) للشيخ عبدالله بن حيان الأصبهاني، دار المسلم، ط١، ١٩٨٨م، تحقيق: صالح محمد الونيان.

(٢) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٣٥٩)، تيسير التحرير: (١/ ٣٢٥).

(٣) هو الصحابي الجليل عمرو بن العاص بن وائل السهمي، أسلم يوم الهدنة وهاجر، واستعمله رسول الله ﷺ على غزوة ذات السلاسل، وشارك في الفتوحات وفتح مصر وصار والياً عليها. وفيها توفي سنة ثلاث وأربعين. انظر: النجوم الزاهرة: (١/ ٦١) لأبي المحاسن الأتابكي، وزارة الثقافـة والإرشـاد القومي بمصر ـ وفتـوح مصـر وأخبـارها: (٤١٨) عبد الرحمن القرشي المصري، دار الفكر، تحقيق: محمد الحجيري.

(٤) أخرجه البخاري معلقاً، باب: إذا خاف الجنب على نفسه. . . (١/ ١٣٢)، وأبو داود، =

فإن النصوص لم تتناول مشروعية التيمم للصحيح إذا خاف البرد، لكنّ إقرار النبي ﷺ لعمرو بن العاص كان تشريعاً، وتخصيصاً للحكم العامّ ـ الغسل ـ بجواز التيمم في حالة الخوف من الهلاك، أو إقراراً على فهمه لعلّة جواز التيمم.

ومن ذلك أيضاً: ما روى قيس بن فهر قال: «رآني رسول الله ﷺ وأنا أصلي ركعتي الفجر بعد صلاة الفجر، فقال: ما هاتان الركعتان يا قيس؟ فقلت: يا رسول الله، إني لم أكن صليت ركعتي الفجر، فهما هاتان الركعتان، فسكت رسول الله ﷺ»[1].

فقد احتج الشافعية بإقرار رسول الله ﷺ في هذا الحديث على تخصيص أحاديث النهي في الأوقات المكروهة، وجوّزوا فيها الصلاة ذات الأسباب[2]. اهـ.

وأما سكوته ﷺ عن المنافقين أو أصحاب الملل الأخرى، فلا يُعدُّ إقراراً منه على مشروعية أفعالهم، أو تصحيحاً لها بالإجماع، وإنما إحالة إلى ما ظهر واستفاض من أحكام في تلك الشعائر والعقائد، وهذا السكوت يعد من باب عدم توفر دواعي الإنكار[3].

التوجيه المقصدي:

فإن النظر في مثل هذه القواعد يشكل المنطق السليم في طريقة الاستدلال

= باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟: (٣٣٤)، (١/ ٩٢).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، رقم (١٠١٧) (١/ ٤٠٩) دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، وابن خزيمة، باب الرخصة في أن يصلي ركعتي الفجر بعد صلاة الصبح (١١١٦)، (٢/ ١٦٤)، دار المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي.

(٢) انظر: مفتاح الأصول: (١٥٢).

(٣) انظر: كشف الأسرار: (٣/ ٢٢٣)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع: (٢٠٠).

والبحث، وفي فهم الدليل وموقعه ومرتبته، ويعصم الناظر من الخلط والاضطراب، فليس كل سكوت تقريراً، ولا كل ما لم يفعله النبي ﷺ محرّماً، بل ثمّة ضوابط تبيّن كلَّ حالة بمنهجية شرعية وعلمية.

* * *

المبحث الثالث
الضابط الثالث: التوفيق بين النصوص

* **المطلب الأوّل ـ التمييز بين الناسخ والمنسوخ:**

النسخ في اللغة له معنيان:

١ ـ الإبطال والإزالة، ومنه: نسخت الشمس الظل؛ أي: أزالته.

٢ ـ النقل والتحويل: ومنه يقال: نسخت الكتاب، أي: نقلته[١].

ومنه أيضاً: قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[الجاثية: ٢٩].

واختلف الأصوليون، هل النسخ الشرعي حقيقة في المعنى الأول ومجاز في الثاني؟ أو حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظاً[٢]؟

أما التعريف الاصطلاحي:

فقد عُرّف النسخ بأنه: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر[٣].

---

(١) انظر: المصباح المنير، (مادة: نسخ)، والمفردات في غريب القرآن: (٤٩٠).

(٢) انظر: إرشاد الفحول: (٣١١).

(٣) انظر: المختصر في أصول الفقه: (١٣٦) لأبي الحسن علي بن محمد البعلي، جامعة الملك عبد العزيز، مكة، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، وانظر: =

وفيه مسائل:

المسألة الأولى ـ أهم شروط النسخ:

١ ـ أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه، فإن اقترن كان تخصيصاً، كالشرط والصفة والاستثناء.

٢ ـ أن يكون الناسخ كقوة المنسوخ أو أقوى منه، ولا يصحُّ نسخ القوي بالأضعف؛ لأنَّ الضعيف لا يزيل القوي.

٣ ـ أن يكون مما يجوز نسخه، فلا يدخل النسخ أصل التوحيد، أو ما عُلم بالنص أنه يتأبّد، أو ما كان من أمهات الفضائل.

٤ ـ ألا يكون المنسوخ خبراً يفضي نسخه إلى الكذب، إلا إذا كان مما يصحّ تغيّره فالراجح الجواز، وذلك كعفو الله بعد وعيده، فإنها صفة رحمة وكمال[1].

المسألة الثانية ـ معرفة الناسخ والمنسوخ:

يعرف الناسخ والمنسوخ إما بالنص، أو بالإجماع، أو بمعرفة التاريخ، وإليك البيان:

١ ـ أن ينعقد الإجماع على نسخ الحكم، كما ورد أنَّ النبي ﷺ أمر بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة[2]، ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على أنه يُحد ولا يُقتل،

= الموافقات: (٣/ ١٠٧)، والتعريفات: (٦٧).

(١) انظر: إرشاد الفحول: (٣١٥) وما بعدها، الكافي الوافي: (٣٥٢).

(٢) انظر: سنن أبي داود، باب: إذا تتابع في شرب الخمر: (٤٤٨٤)، (٤/ ١٦٤)، والترمذي، ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه (١٤٤٤)، (٤/ ٤٨)، والنسائي، ذكر الروايات المغلظات في شرب الخمر: (٥١٧١)، (٣/ ٢٢٧).

ومستند الإجماع: فعل النبي ﷺ ذاته، فعن جابر ﷺ قال: إن رسول الله ﷺ قال: «من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد الرابعة فاقتلوه». قال: وضرب رسول الله ﷺ النعيمان أربع مرّات، قال: فرأى المسلمون أنَّ الحدَّ وقع حين ضرب رسول الله ﷺ أربع مرات»[1]. أي: أن حدَّ القتل قد سقط عن شارب الخمر.

٢ ـ أن يُعلم المتقدم والمتأخر إما بتصريح النبي ﷺ، أو تصريح الصحابي بالدلالات والقرائن[2].

أما ما يعرف بتصريح النبي ﷺ أو تصريح الصحابة، فلا يحتاج إلى إيضاح.

وأما ما يعرف بالدلالات والقرائن، فمن أمثلته:

ما رواه قيس بن طلق عن أبيه قال: سأل رجل رسول الله ﷺ أيتوضأ أحدنا إذا مسّ ذكره؟، قال: «إنما هو بضعة منك، أو جسدك»[3].

فقد عارضه حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «من مسَّ ذكره فعليه الوضوء»[4].

---

(١) أخرجه البيهقي، باب من أقيم عليه الحد أربع مرات ثم عاد: (١٧٢٨٤ ـ ١٧٢٨٥)، (٨/ ٣١٤)، وذكره ابن حجر في فتح الباري: باب ما يكره في لعن شارب الخمر: (١٢/ ٧٧).

(٢) انظر: مفتاح الأصول، (١٦٠).

(٣) مسند الإمام أحمد: (١٦٣٢٩)، (٤/ ٢٢)، وابن حبّان في ذكر خبر أوهم عالماً من الناس أنه مضاد لخبر بسرة أو معارض له: (١١١٩)، (٣/ ٤٠٢)، والبيهقي: باب ترك الوضوء من مس الفرج بظهر الكف: (٦٣٤)، (١/ ١٣٤).

(٤) أخرجه البيهقي: باب الوضوء من مس الذكر: (٦١٩)، (١/ ١٣٢)، ونحوه الدارقطني: باب ما روي في لمس القبل والدبر: (٦)، (١/ ١٤٧).

فلمعرفة السابق واللاحق يُنظر إلى تاريخ التقاء الصحابة بالنبي ﷺ أو تاريخ إسلامهم، أو تاريخ صدور الحديث إن أمكن، ونحو ذلك. ومن ثم فقد ثبت أن طلق بن علي راوي الحديث الأول قدم في وفد إلى النبي ﷺ عندما كان يؤسس المسجد النبوي.

ذكر ابن حبان في «صحيحه» تحت عنوان: (ذكر الوقت الذي وفد طلق ابن علي على رسول الله ﷺ): قال: «عن قيس بن طلق، عن أبيه، قال، بنيتُ مع رسول الله ﷺ مسجد المدينة، فكان يقول: قدّموا اليماميّ من الطين فإنه أحسنكم له مسًّا».

ثم قال: «خبر طلق بن عليّ الذي ذكرناه منسوخ؛ لأنّ طلق بن عليّ كان قدومه على النبي ﷺ أوّل سنة من سنيّ الهجرة، حيث المسلمون كانوا يبنون مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة.

وقد روى أبو هريرة إيجاب الوضوء من مسّ الذكر على حسب ما ذكرنا قبل، وأبو هريرة أسلم سنة سبع من الهجرة، فدل على أن خبر أبي هريرة بعد خبر طلق بن علي بسبع سنين»[1].

التوجيه المقصدي:

فإن معرفة الناسخ والمنسوخ من أولى شروط النظر في الأحكام؛ فهي تعصم الباحث من الخلط فقد مرّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2] على.................

(١) صحيح ابن حبان: (١١٢٢)، (٣/ ٤٠٤).

(٢) هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بن عبد المطلب، ابن عمّ رسول الله ﷺ، تربّى في حجره، وأسلم صبياً، ولم يسبقه أحد إلى الإسلام، مناقبه كثيرة، فقد قال له رسول الله ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، وكان مشهوراً بالشجاعة والإقدام، =

قاضٍ[١] فقال له: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت. فقد سأل عليٌّ ﷺ ذلك المتحدّث عن أهم ما تجب معرفته، وهو الناسخ والمنسوخ، وقال له: هلكت وأهلكت، عندما أخبره بأنه لا يفرِّق بينهما، لأنه يتحدَّث من غير فهم، ولا يميّز بين الأدلّة والنصوص، فربّما قرر حكماً منسوخاً وعدل عن الناسخ، فيحيد عن الصواب، ويصادم الشريعة والأحكام الراسخة، وبهذا المعنى يتحدث الفقيه المالكي عبدالله بن وهب[٢] عن نفسه فيقول: «لولا أنّ الله أنقذني بمالك والليث لضللت، فقيل له: كيف ذلك؟ فقال: أكثرت من الحديث فحيّرني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث، فيقولان: خذ هذا ودع هذا»[٣].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح الناسخ والمنسوخ عند المتقدمين أوسع منه عند المتأخرين، فكان يشمل التخصيص والتقييد والتبيين، إضافة إلى المعنى

= ومن خصائصه: قال ﷺ عشية خيبر: «لأدفعنّ الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه»، فلما أصبح أعطاها لعليّ. وكان ﷺ من علماء الصحابة وحكمائهم، قال عنه ﷺ: «أقضاكم علي»، وكان يقول: سلوني من كتاب الله تعالى، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أنزلت بليل أو نهار، قتله ابن ملجم سنة أربعين. انظر: الإصابة: (٤/ ٥٦٤)، سير أعلام النبلاء: (٣/ ٢٨٠).

(١) البحر المحيط: (٤/ ٤٩٣)، وجاءت في كتاب الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن الخطيب البغدادي بلفظ: (قاصّ). انظر: (١/ ٢٤٤) دار ابن الجوزي ـ السعودية، ط٢، ١٤٢١هـ، تحقيق: عادل بن يوسف الفرازي.

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن وهب، تفقه على مالك والليث وغيرهما، صنف الموطأ الكبير والموطأ الصغير، صحب مالكاً عشر سنين، قال عنه الإمام مالك: «عبدالله بن وهب إمام» عاش بعد مالك خمس سنين، انظر: طبقات الفقهاء: (١٥٥).

(٣) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: (١٣٣) لابن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت.

الأصلي[1]، وعلى هذه المعاني يُحمَل كلام سيدنا علي ﷺ للقاضي أو القاصّ.

ولا زال مصطلح المتقدمين متداولاً عند الحنفية إذ يطلقون على التخصيص المتراخي، أو ما زاد على النص يطلقون عليه نسخاً.

* * *

*** المطلب الثاني ـ معرفة العام والخاص والتخصيص:**

وفيه مسائل:

المسألة الأولى ـ العامُّ:

عُرف العامّ بأنّه: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، نحو: (الرجال) فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له.

ويخرج من التعريف: النكرات، والتثنية، وألفاظ العدد؛ لأنها غير مستغرقة للعموم، نحو: رجل، ورجلان، وخمسة رجال[2].

وهناك ألفاظ تدل على العموم، أشهرها:

١ ـ المفرد المعرّف بأل الجنسيّة الاستغراقية، مثل كلمة (الإنسان)، و(السارق ـ السارقة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨].

٢ ـ الجمع المعرّف بأل الجنسية الاستغراقية، مثل كلمة (المطلقات) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾[البقرة: ٢٢٨].

---

(١) انظر: الموافقات: (٣/ ١٠٨).

(٢) انظر: المحصول: (٢/ ٥١٤).

٣ ـ أسماء الأجناس، وهـي ما لا واحد لها من لفظها، ويستوي فيه القليل والكثير مثل كلمة: (ماء)، (تراب)، إذا عرّفت بأل الجنسية.

٤ ـ ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة مثل قول النبي ﷺ «ربا الجاهلية موضوع»[(١)]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[الأحزاب: ٥٦] وقول النبي ﷺ: «هو الطهور ماؤه»[(٢)]، فـ (ربا الجاهلية)، و(ملائكته)، و(ماؤه) ألفاظ عامة.

٥ ـ أسماء الشرط مثل: (مَن) للعالِم، و(ما، ومهما) لغير العاقل و(أين، وأنى، وحيثما) للمكان، و(متى، وأيّان) للزمان، و(أي) تصلح للجميع.

٦ ـ الاسم الموصول: كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾، وقوله: ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ﴾[الإنسان: ٣١]. وقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء: ٢٤] أي: اللواتي عدا المحرّمات، ويدخل ضمنه الوصف المحلّى بأل، مثل: (السّارق)؛ لأن (ال) بمعنى الذي.

٧ ـ النكرة في سياق النفي، كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[البقرة: ٢٥٦]، ومثله النكرة في سياق النهي، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ﴾[التوبة: ٨٤].

وأما النكرة في سياق الإثبات فلا تعم بل تخص.

٨ ـ كلمة (كل) و(جميع) وما في معناهما، فكل واحدة تفيد العموم فيما تضاف إليه[(٣)]، كقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[الأعراف: ٣١].

---

(١) أخرجه مسلم برقم: (١٢١٨)، وأبو داود برقم: (١٩٠٥)، والترمذي برقم: (٣٠٨٧).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) ليس المقصود بذلك الإضافة النحوية فحسب، وإنما الإضافة المعنوية، أي: ما يتعلق بها من أفراد.

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ٢٩].

إلاّ أن ثمة فرق بين العموم في (كل) والعموم في (جميع).

فكلمة (كل) تفيد الإحاطة على وجه الإفراد، و(جميع) تفيد الإحاطة على وجه الاجتماع.

ويظهر الفرق بينهما فيما لو قال: جميع من دخل منكم الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة معاً استحقوا نفلاً واحداً يتقاسمونه بينهم[١]، وأمّا لو قال: كل من دخل... فإنَّ كلَّ واحد من العشرة يستحق نفلاً كاملاً.

المسألة الثانية ـ الخاص:

عُرِّف الخاصُّ بأنَّه: «كلُّ لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكلّ اسم لمسمى معلوم على الانفراد»[٢].

فالخصوص: هو الانفراد وقطع الاشتراك، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل: إنسان، وإذا أريد به خصوص النوع قيل: رجل، وإذا أريد به خصوص العين قيل: زيد.

والخاص يتناول مدلوله نصاً، فهو قطعي الدلالة، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨] فالعدد من قبيل الخاصّ، ولفظة (ثلاثة قروء) هنا، تتناول الآحاد المخصوصة قطعاً؛ لأجل ما أريد به من تعلّق وجوب التربّص به[٣].

---

(١) انظر: قواعد الأدلة: (١/ ١٦٧) والمحصول: (٢/ ٥١٣)، أصول البزدوي: (٦٧)، أصول السرخسي: (١/ ١٥١)، روضة الناظر: (٢٢١).

(٢) أصول السرخسي: (١/ ١٢٤).

(٣) انظر: شرح التلويح على التوضيح: (١/ ٦٠).

ولا نزاع حول قطعية الخاص.

المسألة الثالثة ـ دلالة العام على أفراده:

ذهب جمهور العلماء إلى أنَّ العامَّ يتناول جميع ما وضع له؛ لأنه موضوع لجميع الأفراد وضعاً واحداً.

ولكن دلالة العام على أفراده قطعية أم ظنية؟

اتفقوا في موضعين:

لم يختلفوا في العام الذي صحبته قرينة تدلّ على عمومه أو خصوصه، فإذا كان ثمّة قرينة، أخذ الجميع بمقتضاها، ولا خلاف حينئذ.

كما أنهم لم يختلفوا في العام الذي خصصّ منه البعض بأنّ دلالته على ما تبقى ظنية.

اختلاف الحنفية مع الجمهور:

اختلف الحنفية مع الجمهور في العام الذي لم تصحبه قرينة تدل على عمومه أو خصوصه:

فذهب الشافعية والمالكية والحنابلة، وبعض الحنفيّة، إلى أنّ دلالة العام على بعض أفراده ظنّية، واحتجوا لمذهبهم بأن كلّ عام يحتمل التخصيص، وهو احتمال ناشئ عن دليل، وهو شيوع التخصيص فيه إذ (ما من عام إلاّ وقد خصّ)[1]، وهو ظاهر في جميع أفراده ونص في أقل الجمع[2]. وذهب معظم الحنفية إلى أنّ دلالة

---

(١) انظر: الإبهاج: (٢/ ٨٩) وما بعدها، البحر المحيط: (٢/ ١٩٧)، الكافي الوافي: (٢٨٤)، مفتاح الأصول: (١١١).

(٢) انظر: الإبهاج: (٢/ ٨٩) وما بعدها، البحر المحيط: (٢/ ١٩٧)، الكافي الوافي: =

العام على جميع أفراده قطعيّة؛ ومعنى القطع: انتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل، لا انتفاء الاحتمال مطلقاً.

واحتجوا بأن اللفظ إذا وضع لمعنى، كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً لذلك اللفظ عند إطلاقه، حتى يقوم دليل على خلاف ذلك، والعموم مما وضع له اللفظ، فكان لازماً قطعاً، حتى يقوم دليل الخصوص، فإن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور: ٢] يشتمل قطعاً كل زانية وزانٍ إلا إذا جاء المخصص[١].

المسألة الرابعة ـ التخصيص:

وله حالتان:

الأولى: أن يكون العام قطعياً، والخاص ظني الثبوت.

الثانية: أن يكون العام والخاصّ في مرتبة واحدة.

الحالة الأولى ـ تخصيص العام القطعي بدليل ظني:

ويترتب على الاختلاف في قطعية العام أو ظنيته اختلاف في تخصيص العام القطعي الثبوت بالدليل الظني:

والمقصود بتخصيص العام عند الجمهور، هو: قصر العام على بعضٍ منه، بدليل مستقل أو غير مستقل، مقارن أو غير مقارن.

وأمّا التخصيص عند الحنفية، فهو قصر العام على بعضٍ منه بدليل مستقل مقترن به[٢]، فذهب الجمهور الذين قالوا بأن دلالة العام ظنية، إلى تخصيص النص

= (٢٨٤)، مفتاح الأصول: (١١١).

(١) انظر: الإبهاج: (٢/ ١٤٢)، تيسير التحرير: (١/ ٢، ٢)، الكافي الوافي: (٢٨٤).

(٢) انظر: المختصر في أصول الفقه: (١١٦)، كشف الأسرار: (١/ ٤٤٨)، الكافي الوافي: (٢٨٥).

العام القطعي الثبوت بالخبر الظني؛ لأنّ النص العام وإن كان قطعي الثبوت، إلا أن دلالته ظنيّة، والخبر وإن كان ظني الثبوت، إلا أنه خاصّ قطعي الدلالة، فتعادلا في القوة، وفي الخاصّ زيادة على العام، ولا وجه لردها، والتخصيص إعمال للدليلين، وهو أولى من إلغاء أحدهما[1].

وذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز تخصيص العام القطعي الثبوت بالدليل الظني؛ لأن القرآن الكريم والسنة المتواترة عامّها قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وما كان كذلك لا يصحّ تخصيصه بالدليل الظني؛ لأن التخصيص تغيير، ولا يكون تغيير القطعي إلاّ بدليل قطعي[2].

وترتب على ذلك اختلاف في الفروع الفقهية، منها:

الاختلاف في حلّ الذبيحة التي لم يُذكر اسم الله عليها:

فقد ورد في ذلك نصّ عامّ قطعي الثبوت، ونصوص خاصّة ظنيّة الثبوت.

أمّا النص العام فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾[الأنعام: ١٢١].

وأمّا النصوص الخاصة، فمنها: حديث عائشة ﵂: «أنّ قوماً قالوا: يا رسول الله: إنّ قوماً يأتوننا باللحم، لا ندري أُذكر اسم الله عليه أو لا؟ فقال رسول الله ﷺ: سمّوا الله عليه وكلوه»[3].

وقال ابن عباس: «إنّ المسلم فيه اسم من أسماء الله، فإذا نسي أحدكم أن

---

(١) انظر: الإبهاج: (٢/ ١٧٤).

(٢) انظر: التقدير والتحبير: (٢/ ٢١٩)، كشف الأسرار: (٣/ ١٣).

(٣) أخرجه البخاري، باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات: (١٩٥٢)، (٢/ ٧٢٦). وابن ماجه: باب التسمية عند الذبح: (٣١٧٤)، (٢/ ١٠٥٩).

يسمّي على الذبيحة، فليسمِّ وليأكل»[١].

وغيرها كثير من فتاوى الصحابة والتابعين.

فقد ذهب الشافعية إلى تخصيص القرآن بالأدلة الظنيّة، وقالوا بحلّ الذبيحة التي لم يُسَمَّ عليها، إذا كان الذابح مسلماً، سواءً ترك التسمية سهواً أو عمداً.

وذهب المالكية والحنابلة إلى حلها إذا نسي المذكي التسمية عليها، دون من تركها عمداً.

فقد خصص الذين قالوا بحلّ أكل ما لم يذكر اسم الله عليه الآية بالأدلة الظنية[٢].

وحملوا عموم النص على ما لم تقصد ذكاته أو على ما تركت التسمية عليه عمداً، أو ما ذُبح للأوثان.

وأما الحنفية فقد ذهبوا إلى أنّ النص القرآني لا يصحّ أن يُخصص بالأدلة الظنّية، وحرموا الذبائح التي لم يذكر اسم الله عليها عمداً، وأجازوا ما تركت عليه التسمية نسياناً، إلاّ أنّ مدركهم ليس من باب التخصيص، وإنما من باب الاستحسان، وهو العذر بالنسيان ورفع الحرج[٣].

الحالة الثانية ـ التخصيص إذا كان العامّ والخاص في مرتبة واحدة:

إذا كان النص العام والنص الخاص بقوّة واحدة، كأن يكون كلاهما قطعي،

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب التسمية عند الذبيح: (٨٥٣٨)، (٤/ ٤٧٩). والبيهقي، باب من ترك التسمية وهو ممن تحلّ ذبيحته: (١٨٦٧١)، (٩/ ٢٣٩).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة: (٩/ ٣٠٩)، المجموع (٨/ ٣٠٥) للإمام النووي، دار الفكر، بيروت، وانظر: منح الجليل بشرح سيدي خليل لمحمد عليش (٢/ ٤٢٩) دار الفكر، بيروت سنة ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، وانظر: نيل الأوطار: (٩/ ١٧) وما بعدها.

(٣) انظر: البحر الرائق: (٨/ ١٩١).

أو كلاهما ظنيّ:

فقد ذهب الجمهور إلى تخصيص النص العام بالنص الخاص، ولا تعارض بينهما: لأن العام دلالته ظنية، والخاص دلالته قطعية، فيحمل العام على الخاص.

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[النور: ٤] مع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦].

فالآية الأولى عامّة، والثانية خاصة بالأزواج، وهم خارجون عن أفراد الآية الأولى[1].

وأما الحنفية: فإنهم يحكمون على العام والخاص بالتعارض بالقدر الذي دلّ عليه الخاصّ، لأنّ كليهما دلالته قطعية، وحينئذ يكون الأمر واحداً من أربعة أمور:

١ ـ أن يُجهل التاريخ، فيثبت التعارض بموضع الخاص، ويلجؤون إلى المرجحات الخارجية، فإن لم يظفروا بالمرجحّ توقفوا، ولم يعملوا بواحد منهما.

٢ ـ أن يُعلم التاريخ ويكون مقارناً له بالنزول إن كان من الكتاب، أو بالورود إن كان من السنّة، فيحمل العامّ على الخاصّ. كقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٥] مع قوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة: ١٨٥].

٣ ـ أن يُعلم التاريخ ويكون الخاصّ متراخياً، فينسخ الخاص العام في قدر ما يتناوله هذا الخاص. كقوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ

(١) انظر: الإبهاج: (٢/ ١٦٨)، قواطع الأدلة (١/ ١٩٨) وما بعدها، وانظر: الأحكام للآمدي: (٢/ ٣٤٢) وما بعدها.

ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ مع قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾.

فالنص الأول عامّ والثاني خاصّ بالأزواج، وقد ثبت تأخّر الثاني عن الأول، فيكون الخاصّ ناسخاً للعامّ بالقدر الذي تناوله.

٤ ـ أن يُعلم التاريخ ويكون العامّ متأخراً عن الخاص سواءً كان موصولاً به أو متراخياً عنه، فينسخ العام الخاص[١]. كحديث العرنيين مع قوله ﷺ: «استنزهوا من البول فإن عامّة عذاب القبر منه»[٢].

وحديث العرنيين رواه أنس ﷺ قال: «إن ناساً من عكل وعرنية قدموا المدينة على النبي ﷺ وتكلموا بالإسلام، فقالوا: يا نبي الله، إنا كنّا أهل ضرع، ولم نكن أهل ريف، واستوخموا المدينة، فأمر لهم رسول الله ﷺ بذود وراعٍ، وأمرهم أن يخرجوا فيه، فيشربوا من ألبانها وأبوالها، فانطلقوا حتى إذا كانوا بناحية الحرّة، كفروا بعد إسلامهم، وقتلوا راعي النبي ﷺ واستاقوا الذود، فبلغ النبيَّ ﷺ، فبعث الطلب في آثارهم وأمر بهم فسمروا أعينهم، وقطعوا أيديهم، وتركوا في ناحية الحرّة حتى ماتوا على حالهم، قال قتادة: بلغنا أنّ النبي ﷺ كان يحث على الصدقة، وينهى عن المثلة»[٣].

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٣٠٢) وما بعدها، وتيسير التحرير: (٣/ ١٣٨)، وما بعدها والتوضيح في حل غوامض التنقيح: (١/ ٦٧).

(٢) أخرجه الدارقطني بهذا اللفظ في باب نجاسة البول. . . . (٧) (٢) (٣/ ١٣٨) وما بعدها. والتوضيح في حل غوامض التنقيح: (١/ ٦٧).

(٣) أخرجه البخاري: باب قصة عكل وعرنية: (٣٩٥٦)، (٤/ ١٥٣٥)، ومسلم: باب حكم المحاربين والمرتدين: (١٦٧١)، (٣/ ١٢٩٦).

فحديث العرنيين خاصٌّ في أبوال الإبل، وهو متقدم على العام المقتضي التنزه من كل الأبوال؛ لأن المثلة التي تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق كما ذكر قتادة رحمه الله، ومن ثم فقد نسخ الحنفية حديث العرنيين الخاص بالحديث العام الذي يأمر بالاستنزاه من البول(١).

المسألة الخامسة ـ أثر الاختلاف في التخصيص بين الحنفية والجمهور في الأحكام الفقهية:

بناءً على قاعدة الحنفية الذين يعتبرون العلاقة بين العام والخاص علاقة تعارض، لا علاقة حمل وتخصيص في كثير من الأحوال، كما تقرر ذلك.

انعكس اختلافهم مع الجمهور في هذه القاعدة على بعض الفروع الفقهية منها:

عدم الأخذ بمسألة العرايا؛ لأن الحديث الذي ورد فيها خاصّ، وقد عارض عموم حديث الربا في قول النبي ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، ولا البر بالبر، ولا الشعير بالشعير، ولا التمر بالتمر، ولا الملح بالملح، إلا سواء بسواء، عيناً بعين، فمن زاد أو أزاد فقد أربى»(٢).

والحنفية يقدّمون العامّ على الخاص عند التعارض(٣). فردوا حديث العرايا.

وكذلك مسألة قتل المسلم بالكافر الذمي:

فقد جاء في الصحيفة التي تركها رسول الله ﷺ: «العقل، وفكاك الأسير وألا يُقتل مسلم بكافر»(٤).

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٣٠٣)، أصول السرخسي: (١/ ١٣٣).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: المبسوط: (١٢/ ١٨٤)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: (٢٢٠).

(٤) البخاري، باب كتابة العلم: (١١١)، (١/ ٥٣)، الترمذي، باب ما جاء لا يُقتل مسلم =

مع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[البقرة: ١٧٨].

فقد حمل الجمهور العام على الخاص، وأسقطوا القود عن المسلم إذا قتل ذميًّا.

وأما الحنفية فقد أوجبوا القصاص، ولم يحملوا العام على الخاص؛ لأن العام عندهم مقدم على الخاص إذا تساوت مرتبتهما، فكيف إذا كان العامّ قطعي الثبوت والخاص ظني[١]، فحكموا بالقصاص بين المسلم والكتابي.

ومن ذلك: نصاب زكاة ما يخرج من الأرض:

فقد ذهب الجمهور والصاحبان إلى أنّ النصاب فيما يخرج من الأرض خمسة أوسق بصريح قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٢]، وأنه مخصص لقوله ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»[٣].

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الزكاة واجبة فيما يخرج من الأرض قليله وكثيره[٤]، ولم يحمل العام على الخاص.

التوجيه المقصدي:

ومن خلال ما سبق يلاحظ أنَّ ما ذهب إليه الجمهور أوفق وأقوى؛ لأنه إعمالٌ

= بكافر (١٤١٢)، (٤/ ٢٤)، والنسائي في سقوط القود من المسلم للكافر: (٦٩٤٦)، (٤/ ٢٢٠).

(١) انظر: المغني: (٨/ ٢١٨)، وحاشية ابن عابدين: (٦/ ٥٣٤).

(٢) البخاري، باب الزكاة الورق: (١٣٧٨)، (٢/ ٥٢٤)، ومسلم، كتاب الزكاة: (٩٧٩)، (٢/ ٦٧٣).

(٣) البخاري، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء... (١٤١٢)، (٢/ ٥٤٠)، ونحوه مسلم: (٩٨١)، (٦٧٥).

(٤) انظر: المغني: (٢/ ٢٩٦)، وبدائع الصنائع: (٢/ ٣٠).

للدليلين، وتوفيق بين العام والخاص في شتى الصور.

وقد أجمع الصحابة على تخصيص القرآن الكريم بالسنة[1] في نصوص عدَّة.

على أنَّ الأصول التي ذكرها الحنفية إنما هي مخرجة على أصول الأئمة وليست من تقريرهم، فقد يردَّ الإمام أبو حنيفة الخاص لعدم ثبوت الحديث عنده، وعدم الاطمئنان إلى الخاصّ الذي يراه معارضاً لذلك العام؛ لظهور الأحاديث المختلقة آنذاك، وعدم التمحيص والنقد والدراسة، فكان يأنس لعموم القرآن وأقوال الصحابة، وما عهده من فتاوى التابعين؛ خوفاً من الوقوع في الأحاديث المكذوبة، لذا ذكر ابن خلدون عنه أنه لم يروِ إلا سبعة عشر حديثاً[2]، وهي التي اطمأن إليها، ولم ترد عنه تلك القواعد التي ذكرها الحنفية في كتب الأصول.

ويرى الإمام الدهلوي[3]، أنّ تقعيد الأصول التي استنبطها الحنفية من الفروع لا يصح أن تنسب إلى أئمتهم، ولا أن يتكلفوا بردّ جميع الفروع إليها، فقد قال:

«... إني وجدت بعضهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله، على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحقّ أنّ أكثرها أصول مخرّجة على قولهم، وعندي أنّ المسألة القائلة: بأن الخاصّ مبيّن

(١) انظر: قواطع الأدلة: (١/ ١٨٦).

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون: (٤٤٤) دار القلم ـ بيروت ط٥، ١٩٨٤م.

(٣) هو الإمام العلاّمة أحمد شاه بن عبد الرحيم العمري الدهلوي الحنفي، ولد بالهند سنة (١١١٤)، وبرع بالأصول والفقه حتى لقب بغزالي الهند، له مصنفات نافعة منها: حجة الله البالغة، والإنصاف في أسباب الخلاف، وعقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد وغيرها، توفي سنة ست وسبعين ومئة وألف. انظر: معجم المفسرين (نويهض): (١/ ٤٣)، وأصول الفقه، تاريخه ورجاله: (٥١٨).

ولا يلحقه بيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاصّ وأن لا ترجيح بكثرة الرواية.

وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسدَّ باب الرأي، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتّة، وأمثال ذلك أصول مخرّجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصحّ بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليه من صنائع المتقدمين واستنباطاتهم، كما يفعله البزدوي وغيره، أحق من المحافظة على خلافها...

وأنهم أصّلوا أنَّ العامّ قطعيّ كالخاصّ، وخرّجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾[المزمل: ٢٠].

وقوله ﷺ: «لا صلاة إلاّ بفاتحة القرآن»[1]، حيث لم يجعلوه مخصصاً، وفي قوله ﷺ: «فيما سقت العيون العشر...» الحديث، وقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة» حيث لم يخصوه به، ونحو ذلك من المواد ثم ورد عليهم قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ﴾[البقرة: ١٩٦].

وإنما هو الشاة فما فوقه ببيان النبي ﷺ فتكلفوا في الجواب»[2].

والحاصل: أنَّ كلاً من الفريقين أراد أن يوفقّ بين العام والخاص، وكلاهما وضع نصب عينيه أنّ للشارع قصداً في كلا النصين، فحمله الجمهور على التخصيص، وحمله الحنفية تارة على التخصيص، وتارة على النسخ، بحسب القواعد التي سبقت.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم بلفظ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، البخاري: رقم (٧٢٣)، (١/ ٢٦٣)، مسلم (٣٩٤)، (١/ ٢٩٥).

(٢) حجة الله البالغة: (١/ ٣٣٧).

المسألة السادسة ـ أهم الفروق بين النسخ والتخصيص عند الجمهور:

١ ـ التخصيص يبين أنّ ما خرج عن العموم لم يكن الشارع أراد بلفظه الدلالة عليه.

والنسخ: يبيِّن أنَّ ما خرج لم يرد التكليف به، وإن كان قد أراد بلفظه الدلالة عليه.

٢ ـ النسخ لا يكون في نفس الأمر إلا بخطاب من الشارع، بخلاف التخصيص، فإنه يجوز بالقياس وبغيره من الأدلة العقلية والسمعية.

٣ ـ الناسخ لا بدّ أن يكون متراخياً عن المنسوخ، بخلاف المخصص، فإنه يجوز أن يكون مقارناً، أو متقدماً، أو متأخراً عنه.

٤ ـ التخصيص لا يُخرج العامّ عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان، فإنه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص، بخلاف النسخ، فإنه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية.

٥ ـ النسخ: رفع الحكم بعد أن ثبت بخلاف التخصيص[1]، فإنه بيان.

* * *

*** المطلب الثالث ـ معرفة المطلق والمقيَّد:**

وفيه مسائل:

المسألة الأولى ـ التعريف بالمطلق والمقيد:

أولاً ـ المطلق:

عُرِّف المطلق بأنه: ....

(١) انظر: الأحكام للآمدي: (٣/ ١٢٤).

ما دلَّ على شائع في جنسه[١]، أو: ما دلَّ على الذات دون الصفات[٢]: كقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المجادلة: ٣]. فلفظ (رقبة) مطلق.

والمطلق: هو كل لفظ نكرة لم يدخلها عموم، أو كان معرّفاً لفظاً فقط، نحو: اشتر اللحم، فاللحم مطلق، وإن حُلّي بالتعريف لفظاً[٣].

والفرق بين المطلق والنكرة:

أن المطلق: هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي.

وأما النكرة: فهي اللفظ الدال على الماهية بقيد الوحدة الشائعة[٤].

أي أنَّ المطلق: هو اعتبار الماهية بالنظر إلى ذاتها من حيث هي من غير قيود.

وأما النكرة: فهي النظر إلى الماهية باعتبارها فرد شائع في جنسه.

ثانياً ـ المقيّد:

المقيد: هو اللفظ المتناول لمعيّن، أو لغير معيّن موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه[٥].

أما المتناول لمعيّن، فكالمعارف: نحو (زيد)، و(هذا رجل).

وأما المتناول لغير معيّن موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة. فكقوله تعالى ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[النساء: ٩٢]. فإن اللفظ المطلق (رقبة) وُصفت بوصف زائد على ماهيتها، وهو (الإيمان).

---

(١) إرشاد الفحول: (٢٧٨)، الأحكام للآمدي: (٣/ ٥).

(٢) إرشاد الفحول: (٢٧٨).

(٣) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٣٦٢).

(٤) إرشاد الفحول: (١٧٨).

(٥) روضة الناظر: (٣٦٠).

المسألة الثانية ـ أحوال المطلق والمقيّد:

للمطلق والمقيد خمسة أحوال:

الحالة الأولى: أن يرد اللفظ مطلقاً في نص، ويرد ذاته مقيداً في نص آخر، كما روى ابن عمر(١) رضي الله عنهما: «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر، أو قال: رمضان على الذكر والأنثى، والحرّ والمملوك، صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، قال: فعدل الناس به نصف صاع من بُرّ على الصغير والكبير»(٢).

وقد ورد هذا الحديث بعينه مقيداً بوجوب صدقة الفطر على المسلمين في رواية أخرى بلفظ: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر، صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على العبد والحرّ، والذكر والأنثى، والصغير والكبير، من المسلمين، وأمر بها أن تؤدّى قبل خروج الناس إلى الصلاة»(٣).

فهذان الحديثان قد وردا في موضوع واحد، وهو زكاة الفطر، وبذات الحكم، وهو وجوب زكاة الفطر، وقد ورد الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، ففي الحديث الأول: جعل السبب وجود نفس يمونها الصائم بلا تقييد، أي: تشمل كل نفس سواء كانت من المسلمين أو من غيرهم.

---

(١) هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمن عبدالله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي، ولد سنة ثلاث من البعثة، أسلم مع أبيه وهو صغير، عُرض على رسول الله ﷺ في بدر فردّه لصغره، كان شديد التمسك بالسنة، ورعاً زاهداً، عالماً من مكثري الرواية عن النبي ﷺ وعن الصحابة، قال: أبو سلمة: «كان عمر في زمان له فيه نظراء، وكان ابن عمر في زمان، ليس له فيه نظير». توفي سنة أربع وثمانين. انظر: الإصابة: (٤/ ١٨٥)، معجم الصحابة: (٢/ ٨٢).

(٢) أخرجه البخاري، باب صدقة الفطر على الحر والمملوك: (١٤٤٠)، (٢/ ٥٤٩)، ومسلم، باب الزكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير: (٩٨٤)، (٢/ ٦٧٧).

(٣) أخرجه البخاري: (١٤٣٢)، (٢/ ٥٤٧)، ومسلم: (٩٨٤)، (٢/ ٦٧٧).

وفي الحديث الثاني: جعل السبب وجود نفس يمونها الصائم مقيّدة بأنها من المسلمين.

الحالة الثانية: أن يتحّد المطلق والمقيد في الحكم والسبب، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[المائدة: ٣].

مع قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾[الأنعام: ١٤٥].

فالآية الأولى حرّمت الدم مطلقاً، والثانية حرّمت الدم مقيداً بصفة كونه مسفوحاً، فالحكم في الآيتين واحد، وهو تحريم الدّم.

الحالة الثالثة: أن يختلف المطلق والمقيد في الحكم والسبب معاً، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[المائدة: ٣٨].

وقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[المائدة: ٦].

فالحكم في الآية الأولى قطع اليد وفي الآية الثانية غسلها، والسبب في الآية الأولى: السرقة، والسبب في الآية الثانية: القيام إلى الصلاة، وقد جاءت الآية الأولى مطلقة، والثانية مقيّدة بغاية، وقد اختلفا بالحكم والسبب.

الحالة الرابعة: أن يختلف المطلق والمقيّد في الحكم ويتحدا في السبب، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾.

وقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦].

فالحكم في الآية الأولى: غسل الأعضاء وهو الوضوء. والحكم في الآية الثانية: هو التيمم. وأما السبب فواحد، وهو القيام إلى الصلاة.

الحالة الخامسة: أن يتحدا في الحكم، ويختلفا في السبب، كقوله تعالى شأن كفارة الظهار: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المجادلة: ٣].

وفي كفارة القتل الخطأ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[النساء: ٩٢].

فقد اتحد الحكم في الآيتين، وهو الكفَّارة بتحرير رقبة. وأما السبب فقد اختلف، فالسبب في الآية الأولى: الظهار، والسبب في الآية الثانية: القتل الخطأ[١].

المسألة الثالثة ـ أحوال الاتفاق والاختلاف بين الحنفية والجمهور في حمل المطلق على المقيد:

أولاً ـ الأحوال التي اتفقوا فيها:

اتفقوا في ثلاثة أحوال وهي:

١ ـ إذا اتحدا في الحكم والسبب: فقد اتفق جميعهم على حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة؛ لأن المقيد مكمل للمطلق، ولا انفكاك بينهما؛ لذا قصر جميعهم تحريم الدم على كونه مسفوحاً.

٢ ـ إذا اختلفا في الحكم والسبب: اتفقوا على عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة؛ لعدم وجود رابط بينهما، فلا علاقة بين اليد في السرقة واليد في الوضوء.

٣ ـ إذا اختلفا في الحكم واتّحدا في السبب: كذلك اتفقوا على عدم حمل

---

(١) انظر: مفتاح الأصول: (١٢٦)، والأحكام للآمدي: (٣/ ٥) وما بعدها، وجمع الجوامع: (٢/ ٨٦)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: (٢٥٢).

المطلق على المقيّـد في هذه الحالة؛ لاختلاف الحكم[١]، فلا يحمل المطلق في التيمم على المقيّد في الوضوء، وما ورد من أن المطلق في التيمم قيّده الشافعية بآية الوضوء لا يصح ولا ينبغي اعتباره، وإنما استدلوا بأحاديث عن النبي ﷺ ومن فعل بعض الصحابة في تقييد اليدين إلى المرفقين في التيمم[٢].

ثانياً ـ الأحوال التي اختلفوا فيها:

اختلف الحنفية مع الجمهور في حالتين:

١ ـ أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، والموضوع والحكم واحد: فقد ذهب الجمهور إلى حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، وقيّدوا وجوب صدقة الفطر على المملوك المسلم.

وأما الحنفية فلم يقيدوا المطلق، فأوجبوا الزكاة على المملوك مطلقاً.

٢ ـ أن يتحـدا في الحـكم ويختلفـا في السبـب: وهـذا أيضـاً قـد وقع فيه الاختلاف، فذهبت الحنفية إلى عدم حمل المطلق على المقيد، ولم يشترطوا في كفارة الظهار إيمان المُعتَق.

وذهب الجمـهور إلى حمل المطلق على المقيّد، إلا أنَّ بعض العلماء قال بالحمل من جهة اللفظ، فحمل مطلقاً، وبعضهم قال بالحمل إذا توفَّرت العلة الجامعة بين الطرفين، فيكون الحمل عندهم من باب القياس[٣].

---

(١) انظر: إرشاد الفحول: (٢٧٩).

(٢) انظر: المجموع: (٢/ ٢٤٣).

(٣) انظر: قواطع الأدلة: (١/ ٢٢٨)، التقرير والتحبير: (١/ ٣٦٦)، التمهيد، للإمام عبد الرحيم الأسنوي: (٤١٨) مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط١، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، إجابة السائل بشرح بغية الأمل: (٣٤٥).

المسألة الرابعة ـ جذور الخلاف بين الحنفية والجمهور:

إن أصل النزاع بين الحنفية والجمهور في الصور المختلف فيها يتلخص بما يلي:

إن الشافعية ومن تبعهم ذهبوا إلى أن حمل المطلق على المقيد من قبيل اللفظ والنطق، وذهب الآخرون من الجمهور إلى أن حمل المطلق على المقيد من قبيل القياس.

ومن ثم قال الشافعية: إنَّ المقيَّد بيان للمطلق، ويجب حمله عليه سواء وجدت العلة الجامعة بينهما أولاً.

وقال الآخرون من الجمهور: يجب حمل المطلق على المقيد إذا وجدت العلة الجامعة.

وذلك لأن كلام الله تعالى يفسّر بعضه بعضاً، وهو نظم واحد، فيجب أن يُحمل المطلق على المقيّد في المواضع التي يسوغ فيها حمله عليه.

وأما الحنفية فقد قالوا: إذا اعتبرنا حمل المطلق على المقيد من قبيل النطق، فإننا لا نأخذ بمفهوم المخالفة، ففي حديث صدقة الفطر: «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على الحر والعبد».

ثبتت زكاة الفطر بالنص على كل مملوك مطلقاً، دون تقييد بصفة الإيمان، وفي الرواية الثانية: «من المسلمين» ذكر النص وجوب صدقة الفطر على المملوك المسلم، وسكت عمّا عداه بحسب قواعدنا ـ فلم يذكر إيجاباً على غير المسلم ولم ينفِ الوجوب عنه.

ونحن نأخذ بالمطلق الذي دلَّ عليه الحديث الأول ولم يعارضه الحديث الثاني، وفي عدم حمل المطلق على المقيد احتياط للأشمل وخروج من العهدة.

وأما إذا اعتبرنا حمل المطلق على المقيد من قبيل القياس فنقول: التقييد نسخ لمعنى المطلق؛ لأنه نقصان، وهو زيادة على النص؛ ولا يجوز إثبات الزيادة على النص بالقياس؛ لأنه نسخ[1]. اهـ.

التوجيه المقصدي:

ومن خلال ما تقرر في أبحاث النسخ والتخصيص والتقييد نجد أنَّ العلماء قعّدوا القواعد الراسخة والأصول المتينة في التوفيق بين الأدلة والنصوص؛ وما ذاك إلاّ تتبعاً لمقاصد الشارع والأخذ بالخطاب على وجه الدقة والفهم، وهذه أسس لازمة لمن رام أن يتعرف على قصد الشارع، إذ لا بدّ من فهم النصوص أولاً، ومعرفة المقصود من الخطاب، والتفريق بين الحكم الأبدي الناسخ والحكم المؤقت المنسوخ، ومعرفة أفراد من يدخل تحت النص العام، وأفراد من استثني من النصوص بالخصوص، والتفريق بين اللفظ الذي يتناوله النص مطلقاً، والذي يتناوله مقيّداً بالنظر والاستدلال والتدّبر.

وإنَّ اختلاف الأصوليين في بعض القواعد لا يؤثر على ما نحن بصدده؛ إذ جميعهم يقصدون غاية واحدة وهي: التوفيق بين النصوص، والوقوف على الخطاب المقصود للشارع.

* * *

المبحث الرابع
الضابط الرابع: معرفة سبب نزول الآية أو ورود الحديث

إن معرفة سبب نزول الآية التي يتناولها الباحث، أو ورود الحديث، من

(١) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ٣٦٧)، قواطع الأدلة: (١/ ٢٣٠).

القرائن الحالية المنفصلة التي تساعد على فهم مقصود الشارع من النص في بعض المواضع، فهي تفيد تخصيصاً لعام، أو تقييداً لمطلق، أو بياناً لمجمل، . أو تدفع تشابهاً، أو تصرف الكلام عن ظاهر غير مقصود[١].

وإليك البيان:

* * *

*** المطلب الأول ـ ما توقف فهمه من الآيات على معرفة سبب النزول:**

من أمثلة ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[البقرة: ١٥٨].

فإن ظاهر الآية لا يفيد وجوب السعي بين الصفا والمروة، وإنما يدلُّ على رفع الإثم عمن يطوف بالبيت فحسب؛ لأنَّ صيغة (فلا جناح عليه) لا يتجاوز مدلولها الشرعي رفع الإثم، وغاية ذلك لا يتجاوز حكم الإباحة.

وهذا ما فهمه عروة بن الزبير[٢] رضي الله عنه في بادئ الأمر، حتى بيَّنت له عائشة رضي الله عنها سبب النزول، فاستقام فهمه لها.

فقد أخرج الشيخان: أنَّ عروة بن الزبير رضي الله عنه قال: «سألت عائشة رضي الله عنها فقلت

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: (١/ ٤٩)، والفوز الكبير، لولي الله الدهلوي: (٦١)، نقلاً عن كتاب طرق الكشف عن مقاصد الشارع: (١١٠).

(٢) هو عروة بن الزبير بن العوام، من كبار التابعين، ولد سنة ست وعشرين، قال عنه عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: «ما أحد أعلم من عروة بن الزبير»، وقال الزهري: «عروة بحر لا تكدّره الدلاء»، توفي سنة أربع وسبعين، وقيل غير ذلك. انظر: التاريخ الكبير: (٧/ ٣١) للإمام البخاري، دار الفكر، تحقيق: السيد هاشم الندوي، وطبقات الفقهاء: (٤٠).

لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة، فقالت: بئس ما قلت يا ابن أختي؛ إنَّ هذه لو كانت كما أوّلتها عليه، كانت: (لا جناح عليه ألاّ يتطوف بهما)، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلّون لمناة الطاغية، التي كانوا يعبدونها عند المشلل[1]. فكان من أهلَّ يتحرج أن يطوف بين الصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنا كنَّا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ . . .﴾.

وقالت عائشة ﵂: وقد سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف»[2].

فسبب نزول الآية بصيغة نفي الجناح هو ما وقر في أذهان الأنصار إذ ذاك من أن السعي بين الصفا والمروة من عمل الجاهلية، لوجود (أساف) على الصفا، و(نائلة) على المروة، وكان المشركون يتمسحون بهما عند السعي، فعندما تحرَّج الأنصار من الطواف بينهما، نزلت هذه الآية؛ لتخبرهم بأنّ الصفا والمروة من شعائر الله، ولا يخرجها شرك الجاهلية عن ذلك[3].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[المائدة: ٩٣].

---

(١) المشلل: اسم مكان بين مكة والمدينة.

(٢) أخرجه البخاري، باب وجوب الطواف بين الصفا والمروة: (١٥١٦)، (٢/ ٥٩٢).
ومسلم، بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به: (١٢٧٧)، (٢/ ٩٢٨).

(٣) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع: (١١٧).

فإنه يفهم من ظاهر هذه الآية: أنَّ من آمن وعمل صالحاً واتقى ربَّه يجوز له أن يتناول المحرَّمات من الأطعمة والأشربة، وهذا ما فهمه قدامة بن مظعون[١] ﷺ، فإنه حين شرب، وأراد عمر ﷺ أن يقيم عليه الحدّ، قال: «والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني يا عمر، قال: ولِمَ يا قدامة؟ قال: إن الله ﷻ قال: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾. وأنا منهم، إني من المهاجرين الأولين ومن أهل بدر وأهل أحد»[٢].

فقد جانب الصواب في فهم الآية؛ لعدم وقوفه على سبب النزول الذي يكشف المراد من قول الله تعالى.

أما سبب نزول هذه الآية كما روى أنس بن مالك ﷺ قال: «كنت ساقي القوم في منزل أبي طلحة، فنزل تحريم الخمر، فأمر منادياً ينادي، فنادى، فقال أبو طلحة: اخرج فانظر ما هذا الصوت؟ قال: فخرجت، فقلت: هذا منادٍ ينادي ألا إنّ الخمر قد حُرمت، فقال لي: اذهب فأهرقها، قال: فجرت في سكك المدينة، قال: وكانت خمرتهم يومئذٍ الفضيخ[٣]، فقال بعض القوم: قُتل قومٌ وهي في

---

(١) هو قدامة بن مظعون بن حبيب الجمحي القرشي، كان من السابقين الأولين من المهاجرين، شهد بدراً وما بعدها، وهاجر الهجرتين ﷺ، وهو خال عبدالله بن عمر وحفصة. استعمله عمر ﷺ على البحرين، توفي سنة ست وثلاثين، وقيل غير ذلك. انظر: الإصابة (٥/ ٤٢٣)، الاستيعاب: (٣/ ١٢٧٧).

(٢) انظر: سنن النسائي، كتاب الحد في الخمر، إقامة الحد على من شرب الخمر على التأويل: (٥٢٨٩)، (٣/ ٢٥٣).

(٣) الفضيخ: هو البسر المشدوخ الذي تصنع منه الخمر، انظر: النهاية في غريب الأثر: (٣/ ٤٥٣).

بطـونـهم[١]، قـال: فأنـزل الله: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ . . . ﴾»[٢].

وبهذا ينكشف المقصود من الآية، بأنها عذر لمن سبق إلى دار الآخرة، وقد تعاطاها قبل التحريم، وليست إباحة لمن بلغه تحريمها.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾[النساء: ٣].

فإنه لا يُفهم من ظاهر الآية معنى للربط بين الشرط وجزائه؛ إذ لا علاقة بين خوف عدم الإقساط في اليتامى، ونكاح النساء مثنى وثلاث ورباع!

ولكن بمعرفة سبب النزول تتجلّى العلاقة بين الشرط وجزائه.

فقد أخرج الشيخان عن عروة بن الزبير ﷺ: «أنه سأل عائشة ﷺ، عن قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ . . . ﴾.

فقالت: يا ابـن أختي: هذه اليتيمة تكون في حجر وليّها، تشركه في ماله، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليُّها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثـل مـا يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهنَّ إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا لهنَّ أعلى سنتهن في الصداق، فأُمِروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهّن.

قال عروة: قالت عائشة: وإنّ الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية،

---

(١) أي: الذين استشهدوا في أحد، كما روى جابر ﷺ: «اصطبح ناس الخمر يوم أحد، ثم قُتلوا شهداء»، أخرجه البخاري برقم: (٢٦٦٠)، (٣/ ١٠٣٦).

(٢) البخاري: كتاب التفسير، باب: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ . . . ﴾: (٤٣٤٤)، (٤/ ١٦٨٨)، ومسلم: باب تحريم الخمر. . . (١٩٨٠)، (٣/ ١٥٧٠).

فأنزل الله: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ ﴾.

قالت عائشة: وقول الله تعالى في آية أخرى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ رغبة أحدكم عن يتيمته، حين تكون قليلة المال والجمال، قال: فنهوا أن ينكحوا عمّن رغبوا في مالها وجمالها في يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كنَّ قليلات المال والجمال»[1].

وبهذا يتسق المعنى ويظهر الترابط بين الشرط وجزائه في هذه الآية، فالأمر بالنكاح ليس ابتدائياً، وإنما هو نص في صرف الولي عن نكاح اليتيمة إذا بخسها صداقها، وأراد ألاّ يفرض لها أعلى سنتها، فذكرت الآية أن أمام هذا الولي سعة فيما يشتهيه، فلينكح بدلاً من هذه اليتيمة اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً.

* * *

*** المطلب الثاني ـ ما توقف فهمه من الأحاديث على معرفة سبب الورود:**

إن بعض الأحاديث وردت في مناسبات خاصة، ويتعذر فهمها ومعرفة المقصود منها إذا انتُزعت عن مناسباتها، بحيث إذا أخذت بحرفيتها ربّما فسد معناها.

ومن ذلك: حديث: «أمكنوا الطير في أوكارها».

فإنه إذا لم يقف الناظر على سبب وروده يوحي بظاهره إلى النهي عن استنفار الطير أو صيده ليلاً.

وهكذا فهمه وكيع بن الجراح[2]، والإمام أحمد بن حنبل رحمهما الله تعالى.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير النساء: (٤٢٩٧)، (٢/ ٨٨٣).

(٢) هو وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي الكوفي، ولد سنة تسع وعشرين ومئة، كان محدثاً عابداً زاهداً، قال عنه أحمد بن حنبل: «ما رأيت أحداً أدعى للعلم من وكيع بن الجراح =

فقد سئل وكيع بن الجراح عن هذا الحديث، فقال: إنما هو صيد الليل[١].

وأما المقصود الحقيقي من هذا الحديث، فهو ما ذكره الإمام الشافعي، حين بيَّن سبب وروده، فقد روى الإمام البيهقي عن علي بن أحمد البردعي قال: «دخل إسحاق ابن راهويه، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين مكة، وأرادوا عبد الرزاق، فدخلوا مسجد الحرام، فرأوا رجلاً شاباً على كرسي، وحوله الناس، وهو يقول: يا أهل الشام ويا أهل العراق، سلوني عن سنن رسول الله ﷺ، فقلنا لرجل: من هذا الجالس؟ فقال: المطلبي الشافعي.

قال إسحاق: فقلت لأحمد بن حنبل: يا أبا عبدالله مرّ بنا إليه، نجعل طريقنا عليه، قال: فلما قمنا عليه، قلنا: يا أبا عبدالله، سله عن حديث النبي ﷺ: «أمكنوا الطير في أوكارها»[٢]. فقال: وما تصنع بهذا الحديث؟ هذا مُفسَّر، دعوا الطير في ظلمة الليل في أوكارها. فقال إسحاق: والله لأسألنه.

يا مطلبي: ما تفسير قول النبي ﷺ: «أمكنوا الطير في أوكارها»؟

قال: نعم يـا فارسي، هـذا أحمد بن حنبل بلغني أنه يفتي بالعراق في هذا

= ولا أشبه بأهل النسك منه». وقال إسحاق بن راهويه: «حفظي وحفظ ابن المبارك تكلف، وحفظ وكيع أصلي». توفي سنة ست وتسعين ومئة. انظر: الجرح والتعديل، لعبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي: (١/ ٢١٩)، بيروت، ط١، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، والثقات، لابن حبان البستي (٧/ ٥٦٢) دار الفكر، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.

(١) ذكره البيهقي في مناقب الشافعي: (١/ ٣٠٩)، مكتبة دار التراث ـ القاهرة، تحقيق: السيد أحمد صقر.

(٢) جاء بلفظ: «أقروا الطير على مكناتها» أخرجه أبو داود، عن عائشة ﵂، كتاب الضحايا، باب العقيقة: (٢٨٣٥)، (٣/ ١٠٥)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الضحايا، باب: أقروا الطير على مكناتها من حديث أم كرز الكعبية ﵂: (١٩١١٩)، (١٩١٢٠)، (٩/ ٣١١).

الحديث: «دعوا الطير في ظلمة الليل في أوكارها. . .».

ثم قال الشافعي: كان أهل الجاهلية إذا أرادوا سفراً عمدوا إلى الطير، فسرحوها، فإن أخذت يميناً خرجوا في ذلك الفأل، وإن أخذت يساراً أو رجعت إلى خلفها تطيروا ورجعوا.

فلما أن بعث الله النبي ﷺ قدم مكة، فنادى في الناس: «أمكنوا الطير في أوكارها، وبكروا على اسم الله»[1].

فقد كان المقصود من هذا الحديث النهي عن التطير، لا عن صيد الطير، ولكن لشدة ارتباطه بسببه، قصر منطوقه عن أداء المعنى، إلا مع معرفة سبب وروده.

* * *

*** المطلب الثالث ـ قد يكون سبب الورود مخصصاً لعموم الحديث:**

وذلك كقول النبي ﷺ: «ليس من البرّ الصيام في السفر»[2].

فقد ذهب عمر وابنه وأبو هريرة وابن عباس رضي الله عنهم جميعاً، وبعض التابعين وأهل الظاهر: إلى عدم إجزاء الصوم في السفر، استناداً إلى ظاهر هذا الحديث[3].

---

(١) مناقب الإمام الشافعي، للبيهقي: (١/ ٣٠٧)، وذكر نحوه في السنن الكبرى (١٩١٢١). (٩/ ٣١١)، وانظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع: (١٢٢).

(٢) أخرجه مسلم، بلفظ: «ليس من البر أن تصوموا في السفر»، وأوجز سبب ورود الحديث، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر. . . (١١١٥)، (٢/ ٧٨٦)، وأبو داود، كتاب الصوم، باب: اختيار الفطر: (٢٤٠٧)، (٢/ ٣١٧)، والترمذي، باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر: (٧١٠)، (٣/ ٩٠) والنسائي، (٢٥٦٣ ـ ٢٥٦٤)، (٢/ ٩٩)، وابن ماجه، باب ما جاء في الإفطار في السفر: (١٦٦٤ ـ ١٦٦٥)، (١/ ٥٣٢).

(٣) انظر: المبسوط: (٩١٣)، عمدة القاري: (١١/ ٤٣) للإمام العيني، دار إحياء =

وذهب الجمهور إلى جواز الصيام في السفر أو استحبابه.

ومن مسالكهم: تخريج هـذا الحديث على سبـب وروده، وعلى الأحوال المشابهة له، لا على العموم.

فقد روى كعب بن عاصم الأشعري[١] ﷺ سبب ورود هذا الحديث فقال: «سافرنا مع رسول الله ﷺ ونحن في حرّ شديد، فإذا رجل من القوم قد دخل تحت ظل شجرة وهو مضطجع كضجعة الوجِع، فقال ﷺ: ما لصاحبكم؟ أي وجع به؟ فقالوا: ليس به وجع، ولكنّه صائم، وقد اشتدّ عليه الحرّ، فقال النبي ﷺ حينئذٍ: ليس من البرّ أن تصوموا في السفر»[٢].

وقد أخذ ابن دقيق العيد[٣] وغيره من هذه القصة أن كراهة الصيام في السفر مختصّة بمن هو في مثل هذه الحالة، كأن يجهده الصوم، أو يشق عليه، أو يؤدي

= التراث العربي - بيروت.

(١) لم تذكر عنه التراجم شيئاً، انظر: الإصابة: (٥/ ٥٩٧)، الاستيعاب: (٤/ ١٧٤٥).

(٢) أخرجه النسائي بلفظ: «... مر برجل في ظل شجرة يرش عليه الماء...»، رقم: (٢٥٦٦)، وأخرجه الإمام الطبري في «تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار»، مسند الإمام علي، ذكر من كان يرى الصوم في السفر والمرض إذا كان يسراً ولم يكن عسراً هو الواجب (٢٥١)، (١/ ١٥٨)، مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق: محمود محمد شاكر، فتح الباري: (٤/ ١٨٤).

(٣) هو الإمام تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، أتقن مذهب مالك والشافعي وأفتى بهما، وله يد طولى في الحديث والأصول والعربية وسائر العلوم. توفي سنة خمس عشرة وسبع مئة، ودفن بالقرافة، انظر: الديباج المذهب: (٣٢٤)، معجم المحدثين: (٢٥٠) تأليف الإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، مكتبة الصديق، الطائف، ط١، ١٤٠٨هـ، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة.

به إلى ترك ما هو أولى من الصوم، فقال: «ويكون قوله: «ليس من البر الصيام في السفر» منزَّلاً على مثل هذه الحالة، والظاهرية المانعون من الصوم في السفر يقولون: إنَّ اللفظ عامّ والعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، ويجب أن يتنبّه؛ للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالّة على تخصيص العموم، وعلى مراد المتكلّم، وبين مجرّد ورود العامّ على سبب، ولا تجريهما مجرىً واحداً»[1].

وبهذا نلاحظ أن سبب ورود الحديث قد جُعل مناطاً للحكم، بحيث لا تؤخذ كراهية الصوم في السفر على عموم الأحوال، وإنَّما تتعلق الكراهة بوجود الحالة المشابهة لسبب الورود.

* * *

المبحث الخامس
الضابط الخامس: التفريق بين أحوال الشارع في انتصابه للتشريع

إنَّ للنبي ﷺ أحوالاً مختلفة سوى حال التشريع العام، وربما صَدرت عن النبي ﷺ أحكام متعلقة بإحدى تلك الأحوال، لا يستقيم حملها على التشريع العام؛ إذ لا تنطبق إلاّ على الحالة التي ورد فيها الحديث عن النبي ﷺ، في كونها مخصوصاً بها.

وتعد هذه الأحوال قرائن تساعد في تحديد مواقع الأحكام والأحاديث بمتعلقاتها على وجه الدقة، وتبيّن المقصود الحقيقي من ذلك النص، وتكون عاصماً للفقيه من الوقوع في الخلط واللبس، وتعينه على تحقيق المناط العام للحكم.

---

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، للإمام ابن دقيق العيد: (٢/ ٢٢٤) وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت.

وقد ذكر طرفاً من هذه الأحوال عدد من الأئمة المحققين، منهم الإمام القرافي[١]، والإمام الأسنوي[٢]، والإمام ابن القيم، والإمام الدهلوي[٣].

وفصَّل العلاّمة ابن عاشور في هذه الأحوال والمقامات حتى أوصلها إلى اثني عشر مقاماً[٤]، ولنذكر أهمها:

* * *

* المطلب الأول ـ التفصيل في أحوال الشارع:

أولاً: مقام التشريع: وهو الأصل في بعثة النبي ﷺ، وهو الغالب من أحواله،

---

(١) هو الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، انتهت إليه رئاسة الفقه المالكي، من شيوخه الإمام العز بن عبد السلام، والشريف الكركي وغيرهم، مصنفاته متسمة بالعمق والغزارة، أهمها: الفروق، والذخيرة، وشرح تنقيح الفصول، قال عنه قاضي القضاة تقي الدين بن شكر: «أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن منير بالإسكندرية، والشيخ ابن دقيق العيد بالقاهرة»، توفي سنة أربع وثمانين وست مئة، انظر: الديباج المذهب: (٦٦).

(٢) هو الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأموي الأسنوي المصري الشافعي، ولد بأسنا سنة (٧٢١) سمع الحديث واشتغل بأنواع العلوم، تتلمذ على يد الإمام السبكي وغيره، وأخذ النحو عن أبي حيّان، تصّب للتدريس سنة (٧٢٧) قال عنه تلميذه ابن الملقِّن: «شيخ الشافعية، ومصنِّفهم، ومدرّسهم، ذو الفنون، والأصول، والفقه، والعربية»، توفي سنة اثنتين وسبعين وسبع مئة، انظر: طبقات الشافعية: (٣/ ٩٨)، شذرات الذهب: (٦/ ٢٢٣).

(٣) انظر: الفروق، للإمام القرافي: (١/ ٣٥٧)، والتمهيد، للإمام الأسنوي: (٥٠٩)، وزاد المعاد، للإمام ابن القيّم: (٣/ ٤٨٩) تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ١٤٠٥هـ، وحجة الله البالغة، للإمام الدهلوي: (١/ ١٢٨).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور: (٩٩).

ولا يُعدل بحديثه ﷺ عن هذا المقام إلاّ بوجود القرائن الصارفة.

أمّا القرائن الدالة على مقام التشريع، فهي ظاهرة، مثل حجة الوداع، وكيف أقام ﷺ مسمِّعين يسمِّعون الناس ما يقوله ﷺ.

وكتفسير مجمل القرآن بالقول أو بالفعل، مثل تبيين نصاب الزكاة، وقوله ﷺ في الحج: «خذوا عني مناسككم»[1]، وقوله في الصلاة: «صلوا كما رأيتموني أصلّي»[2]، ونحو ذلك.

والأحكام التشريعية في هذا المقام يتساوى في خطابها المكلّفون كافّة، دون سائر الخطابات في الأحوال الأخر، فإنها تختصّ بفئات، أو أفراد معيّنين، أو تكون مقيّدة بظروف خاصّة.

الحال الثانية: حال الإفتاء: ويتميز هذا الحال بمراعاة حال السائل، ووجود بعض الرخص، إضافة إلى أحكام الشرع العامّة.

ومن ثمّ، فحال الإفتاء إما أن يكون بمثابة التشريع العامّ تماماً، وحينئذ يلحق به، وإما أن يكون رخصة عامّة، وإمّا أن يكون رخصة خاصة.

أما ما يكون بمثابة التشريع العام، فكحديث فاطمة بنت حبيش، عندما قالت للنبي ﷺ: يا رسول الله: إني لا أطهر، أفأدع الصلاة، فقال رسول الله ﷺ: «إنما ذلك

---

(١) أخرجه الإمام مسلم بلفظ: «لتأخذوا مناسككم» في استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، وبيان قوله ﷺ: «لتأخذوا مناسككم»: (١٢٩٧)، (٢/ ٩٤٣)، وأبو داود: باب في رمي الجمار: (١٩٧٠)، (٢/ ٢٠١)، والنسائي، الأمر بالسكينة بالإفاضة من عرفة: (٤٠١٦)، (٢/ ٤٢٥).

(٢) أخرجه البخاري، باب الأذان للمسافر... (٦٠٥)، (١/ ٢٢٦)، وابن خزيمة، باب ذكر الخبر المفسّر للفظة المجملة... من كتاب الصلاة: (٣٩٧)، (١/ ٢٠٦)، وابن حبّان، باب الأذان، (١٦٥٨)، (٤/ ٥٤١).

عرق وليس بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلّي»[(١)].

فإن فاطمة بنت حبيش استفتت النبي ﷺ، لكنَّ فتوى النبي ﷺ كانت حكماً أصلياً عاماً في كل امرأة مستحاضة بأنها لا تسقط عنها الصلاة، وإنما تغسل الدم وتصلّي.

وأمّا ما يكون رخصة عامّة: فكحديث عبدالله بن عمرو بن العاص ﵄: «أنّ رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه، فجاءه رجل، فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، فقال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر، فقال: لم أشعر، فنحرت قبل أن أرمي، قال: ارم ولا حرج، فما سئل النبي ﷺ عن شيء قدم ولا أخرَّ، إلاّ قال: افعل ولا حرج»[(٢)].

وأمّا ما يكون رخصة خاصة، فنوعان:

النوع الأول: يجوز الأخذ بها عند الحاجة.

النوع الثاني: لا يجوز أن تتعدّى صاحبها الذي أفتاه رسول الله ﷺ.

أما النوع الأول: وهي التي يجوز الأخذ بها عند الحاجة: فكإذن النبي ﷺ للظعن والضعفاء أن يدفعوا من مزدلفة قبل الفجر[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب الاستحاضة: (٣٠٠)، (١/ ١١٧)، ومسلم: باب المستحاضة وغسلها وصلاتها: (٣٣٣)، (١/ ٢٦٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها: (٨٣)، (١/ ٤٣)، كما أخرجه في كتاب الحج في مواضع عدة، ومسلم، باب من حلق قبل النحر. . . (١٣٠٦)، (٢/ ٩٤٨).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: من قدّم ضعفة أهله بليل، فيقفون بالمزدلفة ويدعون، ويقدم إذا غاب القمر: رقم: (١٥٩٢ـ١٥٩٤ـ١٥٩٥ـ١٥٩٦ـ١٥٩٧)(٢/ ٢٠٦).

وأمّا النوع الثاني: وهي ما لا يجوز أن تتعدى صاحبها، فتعرف بما يلي:

أ ـ أن يصرّح النبي ﷺ بذلك:

ومثاله: حديث البراء بن عازب[١] ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «أول ما نبدأ في يومنا هذا، أن نصلي، ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا، ومن نحر قبل الصلاة، فإنما هو لحم قدّمه لأهله، ليس من النسك في شيء، فقام رجل من الأنصار يقال له: أبو بردة بن نيار[٢]: فقال: يا رسول الله، أنا ذبحت قبل أن أصلي، وعندي جذعة خير من مسنّة، فقال: اجعلها مكانها، أو اذبحها، ولن تجزئ جذعة عن أحد بعدك»[٣].

فقد صرَّح النبي ﷺ بفتواه لأبي بردة ﷺ بأنها فتوى خاصَّة به، وليست حكماً عامًّا.

ب ـ ما عارض التشريع العامّ:

وذلك: كترخيص النبي ﷺ لسهلة[٤] بنت سهيل برضاعة سالم[٥] مولى أبي

(١) هو البراء بن عازب بن الحارث الأنصاري الأوسي، قال: استصغرني رسول الله ﷺ يوم بدر أنا وابن عمر فردّنا ولم نشهدها، وقال: سافرت مع رسول الله ﷺ ثمانية عشر سفراً، توفي في الكوفة في إمارة مصعب بن الزبير ﷺ. انظر: الإصابة: (١/ ٢٧٨).

(٢) أبو بردة بن نيار خال البراء بن عازب ﷺ وهو مشهور بكنيته، قيل: اسمه كثير، وقيل هاني، وقيل: الحارث وقيل غير ذلك. انظر: الإصابة: (٦/ ٥٢٣).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب العيدين: (٩٢٥)، (١/ ٢٢٩)، ومسلم: كتاب الأضاحي، (١٩٦١)، (٣/ ١٥٥٣).

(٤) هي سهلة بنت سهيل القرشية العامرية، أسلمت قديماً وهاجرت مع زوجها أبي حذيفة الهجرتين ﷺ. انظر: الإصابة: (٧/ ٧١٦).

(٥) هو سالم بن معقل الاصطخري مولى أبي حذيفة، أحد السابقين الأولين، استشهد يوم =

حذيفة، وهو كبير ليحرم عليها.

فإن هذه الفتوى تعارض التشريع العامّ، وهو أنّ الرضاعة لا تحرّم إلاّ إذا كان الراضع طفلاً، كما ورد عن عائشة ﵂ أنها قالت: «دخل عليّ النبيّ ﷺ وعندي رجل، قال: يا عائشة: من هذا؟ قلت: أخي من الرضاعة قال: يا عائشة: انظرن من إخوتكنّ، فإنّما الرضاعة من المجاعة»[1].

وحدّد القرآن الكريم أن أقصى مدّة للرضاعة سنتان، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[البقرة: ٢٣٣]، لذا نجد أن أم سلمة ﵂ كانت تقول: «أبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخلن عليهنّ أحداً بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة: والله ما نرى هذا إلاّ رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة، فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا»[2].

وقد نبّه الإمام مسلم من خلال ترتيب الأحاديث التي وضع تراجمها الإمام النووي وغيره، على أن قصّة رضاعة سالم مولى أبي حذيفة خاصة به دون غيره، فإنه بعد أن ذكر هذا الحديث المُعَنون بـ (رضاعة الكبير) أتبعه بِحديث (إنما الرضاعة من المجاعة)؛ ليشير إلى أن قصة رضاعة سالم تخالف الحكم العام، وأنَّ ما ورد من رضاعة الكبير حديث واحد فقط وفي واقعة عين، لا يؤخذ بها. اهـ.

الحالة الثالثة: حال القضاء: وهي ما يصدر من النبي ﷺ حين الفصل بين المتخاصمين في قضيّة، أو عند إقامة حدّ من حدود الله.

= اليمامة ﵁، انظر: الإصابة: (٣/ ١٣).

(١) البخاري، باب من قال: لا رضاعة بعد حولين: (٤٨١٤)، (٥/ ١٩٦١)، ومسلم، رضاعة الكبير: (١٤٥٤)، (٢/ ١٠٧٨).

(٢) أخرجه مسلم: (١٤٥٤)، (٢/ ١٠٧٨).

وأمارات ذلك: قول النبي ﷺ: (لأقضينّ بينكما)، أو قول الخصم: (اقض بيننا)[1] كما في حادثة العسيف والمرأة، أو طلب النبي ﷺ البينة، كقوله لهلال بن أمية[2]: «البيّنة، أو حدّ في ظهرك»[3]، حين اتَّهم زوجته.

وكقضائه في خصومة الحضرمي والكندي في أرض بينهما[4].

وكقوله ﷺ: «اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر»[5].

ونحو هذه من القضايا.

وحال القضاء مندرج ضمن أحكام التشريع، ولكنه يختص بأمرين:

أحدهما: إنفاذه محصور بالقضاة.

ثانيهما: أحكامه ملزمة للخصوم بخلاف الإفتاء[6].

---

(١) الحديث متفق عليه، البخاري، كتاب الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود: (٢٥٤٩)، (٢/ ٩٥٩)، وحديث العسيف والمرأة مكرر في مواضع عدة، ومسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا: (١٦٩٧).

(٢) هو هلال بن أمية بن عامر الأنصاري الواقفي، شهد بدراً وما بعدها، هو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم. انظر: الإصابة: (٦/ ٥٤٦)، الاستيعاب: (٤/ ١٥٤٢).

(٣) الحديث ذكره البخاري، كتاب الشهادات: (٢٥٢٦)، (٢/ ٩٤٩)، وأبو داود، باب اللعان: (٢٢٥٤)، (٢/ ٢٧٦)، والترمذي، سورة النور: (٣١٧٩)، وابن ماجه، اللعان: (٢٠٦٧)، (١/ ٦٦٨).

(٤) القصة ذكرها مسلم، كتاب الإيمان: (١٣٩)، (١/ ١٢٣)، وأبو داود، الأيمان والنذور: (٣٢٤٤)...، (٣/ ٢٢١)، والترمذي، كتاب الأحكام: (١٣٤٠)، (٣/ ٦٢٥)، والنسائي، التوسعة للحاكم ألا يزج المدّعي... (٥٩٨٩)، (٣/ ٤٨٤).

(٥) الحادثة متفق عليها، البخاري: كتاب المساقات (الشرب) باب: سكر الأنهار: (٢٢٣١)، (٢/ ٨٣٢)، مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب إتباعه ﷺ: (٢٣٥٧)، (٤/ ١٨٢٩).

(٦) انظر: إعلام الموقعين: (١/ ٣٦).

الحال الرابعة: حال الإمارة: وأكثر تصاريف هذه الحال، لا تكاد تشتبه بمقام الانتصاب للتشريع، إذ إنه يتميّز بما يتعلّق بالحروب والسياسة، كتجييش الجيوش، وإمرة الجند، وعقد السلم، والحكم على الأسرى، ونحو ذلك من أمور السياسة الداخلية والخارجية.

ولا تنفذ أحكام هذه الحال إلاّ من قِبَل الإمام أو أميره.

الحال الخامسة: حال الإرشاد إلى الفضائل والمكارم والكمال، والترفع عن حطام الدنيا: وهـذه الحال تتعلق بالمندوبات، والقصـد منـه تكميل النفوس ورقيّها، وليس المقصود منه العزم والإلزام العامّ للأمّة، على أنّ الفضائل والمكارم قسمان:

القسم الأول: جاء به التشريع لعموم الأمّة كبر الوالدين وصلة الرحم والصدق والأمانة ونحوها، وهو واجب على كلّ مكلّف، ولا يدخل ضمن هذه الحال.

القسم الثاني: الذي يتعـلق بهذا المقـام، وهو مـا ورد بأمر غير جازم، أو قصد به مخاطباً بعينه. كما جاء في إطعام الرجل عبده أو خادمه مما يأكل، وإلباسه مما يلبس، وإعانته، والتخفيف عنه، كقوله ﷺ: **«إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فيطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا يكلّفه من العمل ما لا يطيق، فإن كلّفه فليعنه»**[1]، وكأمر النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها بالتقشف، والابتعاد عن أهل الثراء، فقد قالت رضي الله عنها: قال لي رسول الله ﷺ **«إذا أردتِ اللحوق بي فليكفكِ من الدنيا كزاد الراكب، وإيّاكِ ومجالسة الأغنياء، ولا تستخلعي**

(١) البخاري، كتاب الإيمان: (٣٠)، (١/ ٢٠)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب: إطعام المملوك مما يأكل: (١٦٦١)، (٢/ ١٢٨٣).

ثوباً حتى ترقعيه»[١].

ومثله عهده ﷺ لسلمان الفارسي[٢] ﵁ ومن معه بأن يكون زادهم من الدنيا كزاد الراكب، كما ورد أن سلمان ﵁ لما احتضر بكى، وقال: «إن رسول الله ﷺ عهد إلينا عهداً، فتركنا ما عهد إلينا أن يكون بلغة أحدنا من الدنيا كزاد الراكب»[٣].

وعلى هذا يحمل حديث رافع بن خديج[٤]﵁ عن عمّه ظهير بن رافع: أنه قال: «نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقاً. قال رافع: قلت: ما قال رسول الله ﷺ فهو حقّ، قال: دعاني رسول الله ﷺ، فقال: ما تصنعون بمحاقلكم؟ قلت: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير، فقال: لا تفعلوا، ازرعوها، أو أزرعوها، أو أمسكوها، قال رافع: قلت: سمعاً وطاعة»[٥].

---

(١) أخرجه الترمذي، باب: ما جاء في ترقيع الثوب: (١٧٨٠)، (٤/ ٢٤٥)، والحاكم في المستدرك، كتاب الرقاق: (٧٨٦٧)، (٤/ ٣٤٧).

(٢) هو أبو عبدالله، يقال له: سلمان الخير، هاجر من بلاد فارس بحثاً عن نبي آخر الزمان، فأُسر وبيع واشتغل رقيقاً، وكانت أول مشاهده غزوة الخندق، ثم شهد ما بعدها من الغزوات والفتوح، آخى النبي ﷺ بينه وبين أبي الدرداء، وكان من الزهاد العباد، عمّر طويلاً، وتوفي سنة ست وثلاثين. انظر: الإصابة: (٣/ ١٤١)، الاستيعاب: (٢/ ٦٣٤).

(٣) أخرجه الإمام أحمد: (٢٣٧٦٢)، (٥/ ٤٣٨)، وابن حبان، ذكر الأمر بالتخلي عن الدنيا. . . (٧٠٦)، (٢/ ١١/ ٤).

(٤) هو رافع بن خيج الأوسي، استصغره رسول الله ﷺ في بدر، وأجازه في أحد، مات من أثر جرح في أحد انفتق عليه، صلى عليه ابن عمر ﵄ توفي سنة أربع وسبعين ﵁، انظر: الإصابة: (٢/ ٤٣٦)، الاستيعاب: (٢/ ٤٧٩).

(٥) البخاري: كتاب المزارعة: (٢٢١٤)، (٢/ ٨٢٤)، مسلم، كتاب البيوع: باب كراء الأرض بالطعام: (١٥٤٨)، (٣/ ١١٨٢).

فتأوَّله معظم العلماء على معنى أنَّ رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يواسي بعضهم بعضاً والذي يدلّ على هذا المعنى ما أخرجه الإمام البخاي: «أنَّ ابن عمر ﵄ كان يكري مزارعه على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان. . .»[١].

وقول ابن عباس ﵄: «إنَّ النبيَّ ﷺ لم ينه عنه، ولكن قال: أن يمنح أحدكم أخاه، خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً»[٢].

لذلك نجد أنّ الإمام البخاري ترجم حديث رافع بن خديج وعمه ظهير، تحت عنوان: (باب: ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة)[٣].

ولا يغرب عن هذا الحال إيعاز النبي ﷺ إلى كعب بن مالك[٤] ﵁ أن يضع الشطر من الدين الذي كان له على عبدالله بن أبي حدرد[٥]، لما في ذلك من العفو والسماحة والإحسان[٦].

---

(١) البخاري: (٢٢١٨)، (٢/ ٨٢٥)، ومسلم: (١٥٤٧)، (٣/ ١١٨).

(٢) البخاري: (٢٢١٧)، (٢/ ٨٢٥)، ومسلم، باب: الأرض تُمنَح: (١٥٥٠)، (٣/ ١١٨٥).

(٣) صحيح البخاري: (٢/ ٨٢٤).

(٤) هو أبو عبدالله كعب بن مالك بن أبي كعب الأنصاري السلمي، شهد العقبة، وبايع بها، تخلف عن بدر وشهد أحداً، وهو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم، مات في الشام في خلافة معاوية، رضي الله عنه وعن الصحابة أجمعين، انظر: الإصابة: (٥/ ٦١٠)، الاستيعاب: (٣/ ١٣٢٣).

(٥) هو عبدالله بن أبي حدرد، قيل: اسمه سلامة بن عمير الأسلمي، أول مشاهده الحديبية، ثم خيبر، مات سنة إحدى وسبعين ﵁. انظر: الإصابة: (٤/ ٥٤).

(٦) لفظ الحديث: عن عبدالله بن كعب بن مالك، أن كعب بن مالك ﵁ أخبره: «أنه تقاضى ابن أبي حدرد ديناً عليه في عهد رسول الله ﷺ في المسجد، فارتفعت أصواتهما، حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما حتى كشف سجف حجرته، فنادى: يا كعب، =

إلاّ أنّ في هذه الحادثـة وأمثالها في المصالحة بين الخصوم، خصوص في العلاقـة، إذ يكون النبـي ﷺ بمنزلة الشفيع أو الحكم، لذا أدرج ابن عاشور هذه الحالة تحت عنوان مستقل أسماه: «حال المصالحة بين الناس، فهو يخالف حال القضاء»[١].

الحال السادسة: حال الإشارة على المستشير، وهذا الحال تتعلق بأمور الدنيا من بيع وشراء ونكاح، ونحو ذلك.

ومثـاله: ما ورد أنَّ عمـر بن الخطـاب رضي الله عنه قـال: «حمـلـت على فرس في سبيل الله فأضاعه الذي كان عنده[٢]، فأردت أن أشتريه، وظننت أنه يبيعه برخص، فسألت النبـي ﷺ، فقال: لا تشـتره ولا تعـد في صدقتك، وإن إعطاكه بدرهم؛ فإن العائد في صدقته، كالعائد في قيئه»[٣].

فمثل هذا النهي لم يرد أنّه جاء تحريماً للأمة عامّةً، وإنما ورد إشارة لعمر رضي الله عنه.

ومن أجل ذلك: اختلف العلماء في محمل هذا النهي:

فذهب الجمهور: إلى أنه نهي تنزيه؛ لكي لا يتبع الرجل نفسه ما تصدّق به

= قال: لبيـك يا رسول الله، قال: ضع من دينك هذا، وأومأ إليـه، أي: الشطر، قال: قد فعلت يا رسول الله، قال: قم فاقضـه». أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب التقاضي والملازمة في المسجد: (٤٤٥)، (١/ ١٧٤) وفي مواضع أخر، ومسلم، كتاب المساقات، باب: استحباب الوضع من الدين: (١٥٥٨)، (٣/ ١١٩٣).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: (١١١).

(٢) أي: أضاعه بترك القيام عليه بالخدمة والعلف ونحوهما. فتح الباري: (٣/ ٣٥٣).

(٣) البخاري، كتاب الهبة وفضلها: (٢٤٨٠)، (٢/ ٩٢٥)، مسلم، كتاب الهبات: (١٦٢٠)، (٣/ ١٢٣٩).

وجعله لله تعالى[١]، ترسيخاً لمعنى الإخلاص في الهبة والصدقة.

ومن ذلك: حديث فاطمة بنت قيس، قالت: «ذكرت لرسول الله ﷺ: أنّ معاوية بن أبي سفيان، وأبا جهم، خطباني، فقال ﷺ: أما أبو جهم، فلا يضع عصاه عن عاتقه[٢]، وأما معاوية، فصعلوك، لا مال له، انكحي أسامة بن زيد. فكرهته، ثم قال: انكحي أسامة، فنكحته، فجعل الله فيه خيراً كثيراً، واغتبطت»[٣].

فليس في الحديث دلالة على كراهية الزواج من الفقير، وإنما هي إشارة من النبي ﷺ لها عندما شاورته.

وعلى هذا المحمل جعل ابن عاشور حديث بريرة، حين رام أهلها بيعها، ورغبت عائشة رضي الله عنها في شرائها، فاشترطوا أن يكون ولاؤها لهم، وأبت عائشة ذلك، وأخبرت رسول الله ﷺ، فقال لها: «خذيها فأعتقيها، واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»، قالت عائشة: فقام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أمّا بعد، فما بال رجالٍ منكم يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، فأيّما شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مئة شرط، فقضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، فما بال رجالٍ منكم يقول أحدهم: اعتق يا فلان، ولي الولاء! إنّما الولاء لمن أعتق»[٤].

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور: (١١٣).

(٢) كناية عن ضربه للنساء. التمهيد، لابن عبد البر: (١٩/ ١٦٠).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الطلاق: (١٤٨٠)، (٢/ ١١١٤)، وأبو داود، كتاب الطلاق، (٢٢٨٤)، (٢/ ٢٨٥)، والترمذي، كتاب النكاح: (١١٣٤)، (٣/ ٤٤٠)، والنسائي، كتاب القضاء: (٦٠٣٢)، (٣/ ٤٩٥)، والموطأ، كتاب الطلاق: (١٢١٠)، (٢/ ٥٨٠).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب العتق: (٢٤٢٤)، (٢/ ٩٠٤)، ومسلم، باب إنما لولاء لمن =

ومن ثم نجد أنَّ قول النبي ﷺ: «فأعتقيها واشترطي لهم الولاء»، وقوله: «إنّما الولاء لمن أعتق» لم يردا على حال واحدة، لذا لا تعارض بينهما، فقوله لعائشة كان إشارة، وخطبته كانت تشريعاً، ولو كان قوله لعائشة تشريعاً، أو فتوى، لوقع التناقض، ولكنه كان إشارة منه بحق شرعي لها، حتى يتسنَّى لها التحصيل عليه، مع حصول رغبتها في شراء بريرة وعتقها، وهذا منزع حسن في توجيه الحديث، ودفع لإشكال العلماء حوله[1].

الحال السابعة: حال التجرّد عن الإرشاد والتشريع: كالأفعال الجبلية، من طعام وشراب ونوم. . .، والعمل في الحياة المادية والصنعة والخبرة، ونحوها من الشؤون المعاشية[2].

وهذه الحال لا تشتبه بأحوال التشريع، ولا يُطلب من المكلّفين متابعته ﷺ بها، إلاّ ما ورد من إرشاد وترغيب، كبعض هيئات الأكل والشرب واللبس والنوم، ونحوها[3]، فإنَّ هذه الهيئات تتخطّى هذا الحال، إلى مقام التشريع، وتصفّ في مرتبة المندوبات والمستحبّات.

ومن أمثلة التجرّد عن التشريع:

ما جاء في غزوة بدر الكبرى أنّ النبي ﷺ نزل في أدنى ماء من بدر، فنزل به الجيش، فقال له الحباب بن المنذر[4]: يا رسول الله، أهذا منزلٌ أنزلكه الله ليس لنا

= أعتق: (١٥٠٤)، (٢/ ١١٤).

(١) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور: (١١٤).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور: (١٢٨).

(٣) انظر: إرشاد الفحول: (١٥٨).

(٤) هو الحباب بن المنذر بن الجموح الأنصاري الخزرجي، يكنَّى: أبا عمر، توفي في =

أن نتقدّمه ولا أن نتأخّر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال رسول الله ﷺ: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة» قال: يا رسول الله، إنّ هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس، حتى نأتي أدنى ماء من القوم؛ فإنّي أعرف غزارة مائه وكثرته، فننزله، ثمّ نغوّر ما عداها من القُلُب[1]، فنشرب ولا يشربون، فقال ﷺ: «لقد أشرت بالرأي»[2].

ومن ذلك أيضاً: ما رواه رافع بن خديج رضي الله عنه، قال: «قدم نبي الله ﷺ المدينة، وهم يؤبرون النخل ـ يقول: يلقحون ـ قال: فقال: ما تصنعون؟ فقالوا: شيئاً كانوا يصنعونه، فقال: لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوها فنفضت أو: نقصت، فذكروا ذلك له، فقال ﷺ: إنما أنا بشر، إذا حدّثتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا حدّثتكم بشيء من دنياكم، فإنما أنا بشر»[3].

وبعد، فإنّ هذه الأحوال تعد من قرائن دلالات الأمر والنهي الواردة في السنة

= خلافة عمر رضي الله عنهم جميعاً. انظر: الإصابة: (٢/ ١٠)، الاستيعاب: (١/ ٣١٦).

(١) القُلُب: جميع قَليب، وهو البئر.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك، في مناقب الحباب بن المنذر: (٥٨٠١)، (٣/ ٤٨٢)، وأنكره الذهبي، وذكر القصة ابن هشام في سيرته: (٣/ ١٦٧) دار الجيل ـ بيروت، ط١، ١٤١١هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

(٣) أخرجه بهـذا اللفظ ابن حبّان في صحيحه، كتاب الوحي، باب البيان بأنّ قوله ﷺ: «فما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» أراد به ما أمرتكم بشيء من أمر الدين لا الدنيا: (٢٣)، (١/ ٢٠٢)، والطبراني في الكبير من حديث أبي النجاشي بن صهيب مولى رافع بن خديج: (٤٤٢٤)، (٤/ ٢٨٠)، وقد ورد بألفاظ كثيرة في كتب أخرى، منها: ما ذكره الإمام مسلم في صحيحـه: قال ﷺ: «أنتـم أعلـم بأمـور دنيـاكم»، و: «فقـال: إن كان ينفعهم ذلك فيصنعوه، فإني إنّما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدّثتكم عن الله شيئاً فخذوا بـه، فإني لن أكذب على الله ﷻ» أخرجه في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً. . . (٢٣٦١)، (٤/ ١٨٣٥).

الشريفة، ولا بدّ للمجتهد أو الباحث من معرفتها، والتفريق بين أحوال النبي ﷺ في التشريع، ليضع كل حكم في موضعه الذي جاء به ﷺ، وحينئذٍ تزول كثير من الإشكالات التي توحي بظاهرها إلى التعارض بين النصوص، وتكون عاصماً من الغلوّ والتسرّع في فرض أحكام لم يقصدها الشارع.

* * *

* المطلب الثاني ـ أثر الاختلاف في أحوال الشارع:

إنّ بعض المواضع في أحوال الشارع، قد يعتريها بعض الخفاء، أو التردد بين حالين للشبه بينهما، فيختلف الفقهاء، بناء على ترجيح كل فئة منهم حالاً معينةً.

ومن أمثلة ذلك:

أولاً ـ التردّد بين حال الإمامة ومقام التشريع:

اختلف العلماء في قول النبي ﷺ، «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[1]، فقد ذهب الإمام مالك والإمام الشافعي إلى أنّه تصرّف بالتشريع العام، وبناء على هذا، فإن من أحيا أرضاً مواتاً فمن حقه أن يمتلكها ولو بغير إذن إمامه[2].

(١) ذكره الإمام البخاري في صحيحه تعليقاً، قال: (باب: من أحيا أرضاً مواتاً، ورأى ذلك عليّ في أرض الخراب بالكوفة موات، وقال عمر: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، ويروى عن عمر وابن عوف عن النبي ﷺ). ثم ذكر قول النبي ﷺ: «من أعمَر أرضاً ليست لأحد، فهو أحق»، من كتاب المزارعة (٢٢١٠)، (٢/ ٨٢٣)، وأبو داود، باب إحياء الموات، رقم: (٣٠٧٣) عن سعيد بن زيد، ورقم (٣٠٧٤) عن عروة عن أبيه: (٣/ ١٧٨)، والنسائي، عن جابر، كتاب إحياء الموات: (٥٧٥٦)، (٣/ ٤٠٤)، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ عن عروة عن أبيه، كتاب الأقضية: (١٤٢٤)، (٢/ ٧٤٣).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور: (٩١)، الفروق، للقرافي: (١/ ٣٥٩).

وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه، إلى أنّه تصرّف بالإمامة، وعضدوا رأيهم بقوله ﷺ: «ليس للمرء إلاّ ما طابت به نفس إمامه»[١]، ولأنَّ هذه الأراضي كانت بأيدي الكفرة، وانتقلت إلى المسلمين، فصارت فيئاً، ولا يختص بالفيء أحدٌ دون رأي الإمام، كالغنائم والإقطاعات[٢].

ومنه أيضاً قول النبي ﷺ: «مَن قتل قتيلاً فله سلبه»[٣].

فقد دار الشبه في هذا الحديث بين مقامي التشريع والإمامة كسابقه، وذلك لأن التشريع هو الأصل، لكن صدور الحكم في حال الحرب أوقع الشبه بين الحالين.

فذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد إلى أنّه حكم بالتشريع العام، وجعلوا من حقِّ المقاتل أن يأخذ سلب من قتله دون إذن إمامه.

وذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك إلى أن هذا الحكم هو تصرّف بالإمامة، ولا يحقُّ للقاتل أن يأخذ سلب المقتول إلا بإذن الإمام[٤].

ثانياً ـ التردد بين القضاء وبين الفتوى الشرعيّة:

ومن الأحكام التي اختلف فيها العلماء بين القضاء وبين الفتوى الشرعية

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير، من حديث ابن مسلمة: (٣٥٣٣)، (٤/ ٢٠) وفي الأوسط برقم: (٦٧٣٩)، (٧/ ٢٣)، قال الزيلعي: «وهو معلول بعمرو بن واقد». انظر: نصب الراية، كتاب السير، فصل في التنفيل، الحديث الثالث والعشرون: (٣/ ٤٣٠).

(٢) انظر: البحر الرائق: (٨/ ٢٣٩).

(٣) ذكره الإمام البخاري في حادثة يوم حنين، من رواية أبي قتادة ﷺ، بزيادة: «له عليه بيّنة»، في كتاب الجهاد والسير: (٢٩٧٢)، (٣/ ١١٤)، والترمذي، كتاب السير: (١٥٦٢)، (٤/ ١٣١).

(٤) انظر: الفروق: (٣/ ١٧).

ما روت عائشة ﷺ: أن هند بنت عتبة[1]، قالت: «يا رسول الله: إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلاّ ما أخذت منه، وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[2].

فقد دار الخلاف حول حال الشارع في هذا الحديث، أهو بالقضاء أم بالفتوى؟ فذهب الشافعية إلى أنه تصرّف بالفتوى، وقال المالكية: تصرّف بالقضاء، وبناءً على ذلك قال الشافعية: من ظفر بحقّه أو بجنسه من غاصب، أو مماطل، فله أن يأخذه من غير علم خصمه به[3].

واحتجوا على ذلك: بأن القضاء على الغائب لا يصحّ، إلاّ إذا كان مسافراً أو مختفياً يتعذّر الوصول إليه، وأبو سفيان كان حاضراً في مكة، قال الإمام النووي: «شرط القضاء على الغائب أن يكون غائباً من البلد، أو مستتراً، لا يُقدر عليه، أو متعزّزاً، ولم يكن هذا الشرط في أبي سفيان موجوداً، فلا يكون القضاء على الغائب، بل هو إفتاء، وقد وقع في كلام الرافعي في عدّة مواضع أنه كان إفتاء»[4].

وبه قال بعض المالكية[5].

---

(١) هي هند بنت عتبة بن ربيعة القرشية، والدة معاوية، أسلمت بعد زوجها يوم الفتح، قال الواقدي: لما أسلمت جعلت تضرب صنماً لها في بيتها بالقدوم، حتى فلذته فلذة فلذة، وتقول: كنا معك في غرور. توفيت في خلافة عمر، وقيل: في خلافة عثمان ﷺ. الإصابة: (٨/ ١٥٥).

(٢) البخاري، كتاب النفقات: (٥٠٤٩)، (٢٠٥٢٥)، ومسلم، كتاب الأقضية: (١٧١٤)، (٣/ ١٣٣٨).

(٣) انظر: الفروق: (١/ ٣٦٠)، مقاصد الشريعة لابن عاشور: (٩٣).

(٤) فتح الباري: (٩/ ٥١٠).

(٥) انظر: الشرح الكبير، للدردير: (٣/ ٤٣١)، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عليش.

واشتهر من مذهب الإمام مالك: أنه تصرّف بالقضاء لا بالفتوى، وبناء على ذلك لم يُجوّز لمن ظفر بحقه أو جنسه من الغاصب، أن يأخذه إلا بقضاء قاضٍ[١].

ثالثاً ـ التردّد بين حال الإرشاد إلى الفضائل ومقام التشريع:

ومن الأحكام التي اختلف فيها العلماء بين حال الإرشاد إلى الفضائل وتكميل النفوس، وبين مقام التشريع: ما رواه أبو هريرة ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا يمنع أحدكم جاره خشبةً يغرزها في جداره»[٢].

فقد اختلف أهل العلم في محمل هذا الحديث؛ لاختلافهم في حال الشارع فيه، فقد رواه أبو هريرة ﷺ على أنّه تشريع وعزم، فبعد أن روى الحديث قال: «مالي أراكم عنها معرضين، والله لأرمينّ بها بين أكتافكم». وبمثله قال الإمام أحمد، وهو قول للإمام الشافعي، في الحمل على الوجوب؛ إن لم يكن في ذلك مضرة بيّنة على صاحب الجدار.

وحمله الإمام مالك والإمام أبو حنيفة على الترغيب، والحث على الفضائل، وصرفا النهي عن التحريم؛ لأنه يخالف قاعدة إطلاق تصرّف المالك في ملكه، وأنه لا حقّ لغيره فيه[٣].

رابعاً ـ التردد بين حال التجرد عن الإرشاد ومقام التشريع:

ومما اختلف فيه أهل العلم ما بين التجرد عن الإرشاد وبين مقام التشريع:

---

(١) انظر: الفروق: (١/ ٣٦)، مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٩٣).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب: المظالم: (٢٣٣١)، (٢/ ٨٦٩)، ومسلم، كتاب المساقات: (١٦٠٩)، (٣/ ١٢٣٠).

(٣) انظر: شرح مسلم، للإمام النووي: (١١/ ٤٧)، وعمدة القاري: (١٣/ ١٠)، ومقاصد الشريعة، لابن عاشور: (١٢٤).

حديث عائشة ﵂ قالت: «كان النبي ﷺ إذا صلّى ركعتي الفجر، اضطجع على شقه الأيمن»[1].

فقد ذهب الإمام مالك إلى أن هذه الضجعة كان يفعلها النبي ﷺ، ليريح بها جسده، وهي داخلة في الأمور الجبلية لا التشريعية، ولا بأس لمن يفعلها راحةً، ويكره لمن يفعلها استناناً؛ لأنها ليست من التشريع، كما جاء عن عائشة ﵂: كانت تقول: «إن النبي ﷺ لم يكن يضطجع لسنَّة، لكنَّه كان يدأب الليل، فيستريح»[2].

وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنها واقعة في مقام التشريع وحكموا بسنّيتها[3].

وغالى ابن حزم في ذلك، فجعلها فرضاً وأن صلاة الصبح لا تجزئ إلا بهذه الضجعة[4].

وعضد استدلاله من جعلها في مقام التشريع بالخبر: «إذا صلى أحدكم الركعتين قبل صلاة الصبح، فليضطجع على شقه الأيمن»[5].

لكن أهل التحقيق حكموا على هذا الحديث بالشذوذ.

قال الإمام البيهقي[6]: «خالف عبد الواحد العدد الكثير في هذا الحديث: فإن

---

(١) أخرجه البخاري، أبواب التهجد: (١١٠٧)، (١/ ٣٨٩)، ومسلم: باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل... (٧٣٦)، (١/ ٥٠٨).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب الصلاة: (٤٧٢٢)، (٣/ ٤٣).

(٣) انظر: شرح الإمام النووي على صحيح مسلم: (٦/ ١٩)، المغني لابن قدامة: (١/ ٤٣٤).

(٤) انظر: المحلّى: (٣/ ١٩٦).

(٥) أخرجه أبو داود، في كتاب الصلاة، (١٢٦١)، (٢/ ٢١) والترمذي، كتاب أبواب الصلاة: (٤٢٠)، (٢/ ٢٨١) وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(٦) هو الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ولد سنة (٣٨٤)، سمع الحديث =

الناس إنمـا رووه من فعل النبي ﷺ لا من أمره، وانفرد عبد الواحد من بين ثقات الأعمش بهذا اللفظ»[١].

وقال الشيخ ابن تيمية: «هذا باطل وليس بصحيح، وإنما الصحيح عنه الفعل لا الأمر بها، والأمر تفرّد به عبد الواحد بن زياد، وغلط فيه»[٢].

ومن خلال ما تقدم، نجد أن الشافعية والحنابلة، يغلّبون جانب التشريع العام؛ مراعاةً لأصل مقام النبي ﷺ، وأمّا الحنفيّة والمالكية: فيلحظون الأحوال الأخر بالنظر إلى الظروف التي ورد فيها الحكم.

* * *

المبحث السادس

الضابط السادس: التفريق بين المقاصد والوسائل في خطاب الشارع

تقدّم تعريف المقاصد، وبإيجاز نقول: المقاصد: هي المصالح التي رمى الشارع إلى تحقيقها في الدارين، والمفاسد التي رمى إلى درئها.

وتشمل: حفظ الضرورات: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والنسب، والمال، وجميـع العبادات ومكـارم الأخـلاق ونحـو ذلك. . . ، ومنها المقاصد

= في خراسان من ابن فورك وأبي عبدالله الحاكم وغيرهما، ثم أخذ من شيوخ بغداد والكوفة، قال عنه الإمام الجويني: «ما من شافعي إلاّ وللشافعي عليه منّة، إلاّ أبا بكر البيهقي فإن له المنة على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه» من كتبه: السنن الكبرى، وشعب الإيمان وغيرها، توفي سنة (٤٥٨)، انظر: تذكرة الحافظ: (٣/ ١١٣٢).

(١) النكت على ابن الصلاح، (٢/ ١٦٣).

(٢) زاد المعاد، لابن القيم: (١/ ٣١٩)، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار، بيروت ـ الكويت، ط١٤، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، شعيب الأرناؤوط.

العالية: كتحقيق العبودية لله، والعدل، والألفة، والاعتصام...

وأما الوسائل: فقد عُرّفت بتعاريف عدّة منها:

١ ـ هي الطرق المفضية إلى المصالح والمفاسد[1]، وهو أشملها.

٢ ـ هي المسالك التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد، وعبَّر عنها ابن عاشور بقوله: «وأمّا الوسائل: فهي الأحكام التي شُرعت، لأن يتمّ بها تحصيل أحكام أخرى، وهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرّضاً للاختلال والانحلال»[2].

وقد درج في عرف الفقهاء إطلاق مصطلح: (الوسائل) لما يفضي إلى المصالح، ومصطلح (الذرائع) لما يفضي إلى المفاسد.

قال ابن تيمية: «والذريعة ما كانت وسيلةً وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عمّا أفضت إلى فعل محرم»[3].

* * *

*** المطلب الأول ـ أقسام الوسائل:**

يمكن أن نقسم الوسائل إلى خمسة أقسام:

القسم الأول ـ وسائل أصليّة:

وهي نوعان:

أ ـ وسائل عاديّة: كالمشي، والكلام، والأكل... للتوصل إلى المقصود.

---

(١) الفروق، للقرافي: (٢/ ٦١).

(٢) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٠٦).

(٣) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: (٣/ ٢٥٦).

وهذه الوسائل تأخذ حكم متعلّقها:

فتتحول إلى عبادة بالنيّة الصالحة، وعند التلبّس بها في العبادات، كالسفر إلى الحج، والمشي إلى المساجد، والأكل بنيّة التقوّي على طاعة الله... وتتحوّل إلى معصية: عند التلبّس بها لفعل محرّم، كالمشي للإدلاء بشهادة الزور، وعصر العنب لصناعة الخمر.

ب ـ وسائل شرعيّة: وهي التي وردت بوصف من الشارع، كالشروط، والأسباب، والموانع، والواجبات، وصيغ العقود ونحو ذلك[1]، وهي تتعلق بجميع الأحكام الشرعية وتسمى: مكملات المقاصد، ولا تتم مقاصدها إلاّ بها في الأحوال العامّة.

القسم الثاني ـ مقاصد تحوّلت إلى وسائل:

وذلك: كالأعمال الصالحة، ومكارم الأخلاق ونحوها، فقد أمر بها الشرع لذاتها، إضافة إلى المصالح الأخرى التي تترتب عليها، فهي مقاصد بالأصل، لكنَّها قد تفضي ـ في أحوال عارضة ـ إلى مفاسد، فتتحول من مقاصد مطلوبة، إلى وسائل مفضية إلى مفاسد، فتحرم: كالصدق لقاصد معصوم الدم ليقتله، وطاعة الوالدين في معصية الله ونحو ذلك.

وبالمقابل: نهى الشارع عن المفاسد والرذائل لذاتها، إضافة لما يترتب عليها من مفاسد أخر، فالنهي عنها مقصد أصلي.

فقد حُرِّم الكذب والخديعة ونحوهما لذاتهما، لكنّهما قد يتحوّلان من مفاسد إلى وسائل تفضي إلى مصالح، فتُشَرع، كالكذب لإصلاح ذات البين، والخديعة في

(١) انظر: الموافقات: (٣/ ١٢)، وما بعدها، إعلام الموقعين: (٣/ ١٥٨).

الحروب، وتضليل المجرمين، ونحو ذلك.

القسم الثالث ـ وسائل تحوّل إفضاؤها:

إنّ للوسائل حكم المقاصد؛ لأنها تفضي إليها، ولكن قد يتحول إفضاؤها ـ في أحوال عارضة ـ فتؤدي وسيلة المحرّم إلى مصلحة، فتباح، وذلك: كبذل المال للكفار لفداء الأسرى المسلمين، وتناول الميتة لإقامة الأَوَد عند الاضطرار[1]، ونحو ذلك.

القسم الرابع ـ وسائل أخذت حكم المقاصد:

إن من الأحكام ما هي وسائل، معقولة المعنى، تفضي إلى مقاصد معلومة، لكنّ معنى التعبّد فيها جعلها أحكاماً أصليّة ترتبت عليها الأحكام، دون النظر إلى مقاصدها؛ ويطلق عليها الأصوليون: (العلّة القاصرة).

ومن ذلك: تحريم ربا الفضل: فقد جعله ابن القيّم رحمه الله من تحريم الوسائل لا المقاصد[2]؛ فطماً للنفوس من اعتيادها على الزيادة فتستشرف على الربا الأصلي وهو ربا النسيئة.

ومنها: وجوب العدّة على الآيسة والصغيرة، فإنّ معنى وجوب العدة معقول، وهو لبراءة الرحم[3]، وقد وقع الحكم هنا على الرحم البريء، ولا داعي لها بحسب النظر، لكنها أخذت حكم المقصد من معنى التعبد وحق الله الذي فيها.

---

(١) انظر: الفروق: (٢/ ٦٠)، الموافقات: (٣/ ٣٥١)، البحر المحيط: (١/ ٢٦٣)، الآداب الشرعية لابن مفلح المقدسي: (١/ ٩٧) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر القيام.

(٢) إعلام الموقعين: (٢/ ١٥٩).

(٣) إعلام الموقعين: (٢/ ٨٥).

ومن ذلك: استحباب الرمل في الأشواط الثلاثة الأول، وكان سببه إظهار الجلد للمشركين، عندما قالوا عن المسلمين: أضناهم حمى يثرب، لكنَّ الحكم بقي بعد زوال السبب في عهد النبي ﷺ وبعده.

ومن ذلك: وجوب إمرار الموسى على رأس الأقرع عند التحلل من الإحرام[١] عند الحنفية والمالكية، واستحبابه عند الشافعية والحنابلة.

القسم الخامس ـ وسائل تعلقت بها الأحكام ولم تكن مقصودة للشارع بذاتها، بل قُصدت أهدافها وما تفضي إليه:

وهذا القسم هو المقصود من هذا المبحث، فكثيراً ما يشتبه هذا القسم من الوسائل عند البعض بالمقاصد، فيبنون عليه أحكاماً غير مقصودة للشارع.

فقد يربط النص الحكم على وسيلة تفضي إلى مقصدٍ ما، ولم تكن هذه الوسيلة مقصودة بالحكم بذاتها، بل يكون الحكم متعلقاً بالمقصد الذي تؤدي إليه، بحيث لو تغيّرت هذه الوسيلة المنصوصة، لتعلّق النص بما يخلفها، وتغير حكم هذه الوسيلة، وذلك، كقول النبي ﷺ: «الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة»[٢].

فليس المقصود بهذا الحديث أنّه لا يجوز استخدام المقاييس الحديثة، كالكيلو غرام ونحوه، أو أنّ من السنة التعامل بوزن أهل مكة وبصاع أهل المدينة اللذين اعتمدهما النبي ﷺ، وكان الناس يتعاملون بهما آنذاك.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين: (٢/ ١٥٩)، الفروق: (٣/ ٣٥٩)، الموافقات: (٢/ ١٩)، تيسير التحرير: (٤/ ٦).

(٢) أخرجه أبو داود، في كتاب البيوع: (٣٣٤٠)، (٣/ ٢٤٦)، النسائي، كتاب البيوع، الرجحان في الوزن: (٦١٨٦)، (٤/ ٣٥).

وإنما المقصود: ضبط المقاييس ودقتها على أكمل وجه، وتوحيد التعامل بها.

وتخصيص النبي ﷺ وزن أهل مكة، ومكيال أهل المدينة، دون غيرهما من المكاييل والموازين، يدل على ذلك؛ لأن أهل مكة كانوا أهل تجارة ويتعاملون في بيعهم وشرائهم بالنقود المعدنية، وكان الأساس فيها الوزن بالأوقية، والمثقال، وكانت غايتهم موجهّة لضبط هذه الموازين بأقصى دقّة ممكنة، فاعتمد النبي ﷺ وزنهم.

وكذلك بالنسبة لكيل أهل المدينة، فقد كانوا أصحاب زرع وغرس، وأصحاب حبوب وثمار، اتجهت عنايتهم إلى ضبط المكاييل من المدّ والصّاع وغيرهما، لمسيس حاجتهم إليها في التسويق، فكانوا أحقّ بضبطه، لذلك اعتمد النبي ﷺ مكيالهم.

فإن وزن أهل مكة ومكيال أهل المدينة وسيلتان قابلتان للتغيّر، وقد تعلّق النص بهما إلاّ أنهما ليسا ثابتين وليسا مقصودين بذاتهما، وإنما المقصود هو ما يفضيان إليه من عدل وقسط[1]، وتحقيق لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾[الرحمن: ٩].

وعلى هذا فاستعمال الميزان الإلكتروني اليوم هو تحقيق لهذا الحديث، لأنه أدق الموازين، وبه يتحقق المقصود والغاية من تحديد النبي ﷺ لوزن أهل مكة وصاع أهل المدينة.

والخلط بين الوسائل والمقاصد يوقع بالزلل، والخروج عن مقاصد الشارع، والجمود على الظواهر، والتعسف في استخراج الأحكام، وبهذا يقول د. يوسف

---

(١) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط، د. يوسف القرضاوي: (١٧٠) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العربية للعلوم، ط٩، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

القرضاوي: «ومن أسباب الخلط والزلل في فهم السنة: أنَّ بعض الناس خلطوا بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تسعى السنّة إلى تحقيقيها، وبين الوسائل الآنية والبيئية التي تعيّنها أحياناً للوصول إلى الهدف المنشود، فتراهم يركزون كل التركيز على هذه الوسائل، كأنها مقصودة لذاتها، مع أنّ الذي يتعمق في فهم السنة وأسرارها، يتبيّن له أنّ المهم هو الهدف، وهو الثابت الدائم، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة أو العصر، أو العرف أو غير ذلك من المؤثرات»[1].

الفرق بين هذا النوع من الوسائل والوسائل التي أخذت حكم المقاصد:

إن الوسائل التي لم تقصد بالحكم، وإنما قصدت مناطاتها، تختلف عن الوسائل التي أخذت حكم المقاصد بما يلي:

١ ـ هذا النوع هو من الوسائل العادية التي لا تحتاج إلى وصف شرعي.

وأما ما أخذ حكم المقصد فمن الوسائل الشرعية، وقد جاءت موصوفة بالنصوص.

٢ ـ هذا النوع من الوسائل وقع مناط الحكم على ما تفضي إليه، لا عليها وأمّا النوع السابق فقد أنيط الحكم بها، لا بما تفضي إليه، لذا عبّروا عنها بالعلّة القاصرة.

* * *

*** المطلب الثاني ـ الأمثلة على الوسائل غير المقصودة، وأثر ذلك في الأحكام الفقهية:**

١ ـ حكم التسعير:

الأصل في المعاملات، أن يتصرف كلٌّ من العاقدين بمطلق حريته ورضاه،

---

(١) كيف نتعامل مع السنة النبوية: (١٦٤).

ما لم يتجاوز أحدهما حقه إلى الحيف بصاحبه؛ لأن مبنى المعاوضات على تحقيق العدل والرضا لكلا الطرفين.

والأصل في كل منهما براءة الذمة، وعدم الجور، وعلى هذا فإن النبي ﷺ امتنع عن التسعير؛ لأن الناس مسلّطون على أموالهم، والتسعير نوع من الحجر عليهم؛ وفيه ظلم للبائع في الأحوال العادية، فعن أنس ﷺ: قال: «غلا السعر في المدينة، على عهد رسول الله ﷺ، فقال الناس: يا رسول الله: غلا السعر فسعّر لنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله تعالى، وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال».

فالمتأمل في هذا الحديث يستشف منه حقيقة هذا الحكم، وعلّة امتناع النبي ﷺ من التسعير، فإنه لم يمتنع عنه لأن التسعير حرام لذاته، وإنما كان امتناعه عنه لأنَّه رآه وسيلة لظلم التجار، كما أشار إلى ذلك بقوله: «وإني لأرجو أن ألقى الله تعالى، وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة، في دم ولا مال»[1].

ولا شك أنّ غلاء الأسعار في عهده لم يكن جشعاً من التجّار، وإنما كان بسبب القلة والقحط، كما أشار ﷺ إلى ذلك بقوله: «إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرازق»؛ أي: أنّ الله هو المتصرّف بالأسعار، فإن قبض رزقه عن عباده زاد الغلاء، وإن بسط عليهم الرزق والخير حلّ الرخص والرخاء.

ولكن: إذا تواطأ التجار ورفعوا الأسعار؛ طمعاً وجشعاً لزيادة الأرباح على حساب سوق المسلمين، فهل يُطلق لهم العنان ويقال: لا يجوز التسعير؛ لأن

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الإجارة، باب التسعير: (٣٤٥٠)، (٣/ ٢٧٢)، والترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير: (١٣١٤)، (٣/ ٦٠٥)، والإمام أحمد في مسنده، عن أنس ﷺ: (١٢٦١٣)، (٣/ ١٥٦).

النبي ﷺ امتنع عنه؟!

لا شك أن النبي ﷺ حرص على رفع الظلم عن طائفة معينة من الناس، وهم التجار، عندما امتنع عن التسعير، ولكن إذا كان عدم التسعير يفضي إلى ظلم التجار لعامـة المسلمين، فحينئذ يكون رفع الظلم عن عامة المسلمين، وتحقيق التوازن والعدل مقصوداً للشرع من باب أولى.

فإن التسعير بعدما كان وسيلة للظلم، تحوّل إلى وسيلة للعدل ورفع الظلم، والحكم واقع على ما يفضي إليه التسعير لا إلى التسعير ذاته.

لذا فإن حكمه يتغيّر بحسب إفضائه، فعندما كان يفضي إلى مفسدة، امتنع النبي ﷺ عنه، فإذا أدّى إلى مصلحة، شرع لولي الأمر فرضه على السوق، وربما وجب، فمناط الحكم فيه يتغيّر بحسب الحالة التي عليها التجار، لتحقيق التوازن والعدل ورفع الجور[1].

وإلى هذا ذهب الحنفيّة[2] وبعض المالكية[3]، وابن تيمية[4].

ولا ينبغي أن يتردد العلمـاء في ذلك، وإنّ المانعـين لم يأتوا بأدلّة مقنعة، وتمسكوا بظاهر الحديث، وقالوا بأن التسعير فيه مظلمة للباعة، ولم ينظروا إلى حال ظلم الباعة لعامّة المسلمين، ولم يلجوا مقاصد الشرع فيه، وكأنهم أخذوه أمراً تعبّديًا.

وقد ردّ عليهم أبو بكر بن العربي قائلاً: «الحق جواز التسعير وضبط الأمر

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام: (١/ ١٠٧)، مصطفى الزرقا، دار الفكر، ط٦.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين: (٦/ ٤٠٠).

(٣) انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي: (٢/ ٢٦٦) المكتبة التجارية الكبرى مصر، ط١، ١٥٣٦م.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٢٨/ ٧٧).

على قانون ليس فيه مظلمة لأحد الطائفتين، وما قاله المصطفى ﷺ حق، وما فعله حكم، لكن على قوم صحّت نيّاتهم وديانتهم، أما قومٌ قصدوا أكل مال الناس، والتضييق عليهم، فباب الله أوسع وحكمه أمضى»[1].

٢ ـ إذن البكر في النكاح:

ثبت في السنة النبوية بشأن البكر البالغة، إذا استأذنها وليّها في النكاح، فإن سكوتها يُعدُّ إذناً منها، قال ﷺ: «والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها»[2].

ولكن هل صماتها أمر لازم، في جميع الأحوال؟

وهل هو مقصود بذاته، أم وسيلة للإفصاح عن رضاها؟

لا شك أنّ هـذا النص مبنـيّ على العرف والعادة، لا الإلزام والحتم؛ لأن السكوت ما هو إلاّ وسيلة للإعراب عن الرضا، وليس حكماً ثابتاً، وإن النبي ﷺ اعتبره بياناً، مراعاةً لطبيعة البكر من الحياء عن إبداء رغبتها في النكاح، فكانت العادة في إذنها سكوتها.

ولكن إذا تغيّرت المجتمعات والعادات، وأصبحت البكر لا تتحرج عن إبداء رأيها أو رغبتها في النكاح، فإن الأمر يختلف، ويتحول السكوت من علامة للرضا والقبول، إلى حالته الأصلية، التي يُعبَّرعنها بالقاعدة الفقهية: (لا ينسب لساكت قول)[3].

---

(١) فيض القدير: (٢/ ٢٦٦).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب النكاح: (١٤٢١)، (١٤٢١)، (٢/ ١٠٣٧)، وأبو داود، باب استئذان الثيب في النكاح: (٢٠٩٨)، (٢/ ٢٣٢)، والترمذي، باب ما جاء في استئمار البكر والثيب: (١١٠٨)، (٣/ ٤١٦)، والنسائي، باب: استئذان الثيب. . . (٣٥٧١)، (٣/ ٢٨٠).

(٣) حاشية العطار على جمع الجوامع: (٢/ ٢٢٣).

وحينئذ لا بد أن تفصح عن رغبتها بالبيان، ويلحق حكمها بحكم الثّيبات، ليُعَدَّ كلامها توكيلاً يسري به عقد التزويج.

وإن سكتت: يعتبر تزويجها عملاً فضولياً، ويتوقف إنفاذ عقدها على إذنها[١].

وقد أغرب ابن حزم[٢]، في هذه المسألة، وجعل الصمت حكماً لازماً في الإذن، فلا يصح عقدها بالنطق ولو بالرضا، فقد قال: «وكل بكر فلا يكون إذنها في نكاحها إلا بسكوتها، فإن سكتت، فقد أذنت، ولزمها النكاح، وإن تكلمت بالرضا أو بالمنع، أو غير ذلك، فلا ينعقد بهذا عليها» ثم قال منتقداً: «فذهب قوم من الخوالف إلى أنّ البكر إن تكلمت بالرضا، فإن النكاح يصحّ بذلك، خلافاً على رسوله ﷺ وعلى الصحابة»[٣].

٣ ـ إسبال الإزار من غير مخيلة:

إن الوعيد النبويّ قد شدّد على من أسبل إزاره، وجرَّ ثوبه خيلاء وبطراً فقال ﷺ: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جرَّ إزاره بطراً»[٤].

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام: (٢/ ٨٩٢).

(٢) هو الإمام الحافظ أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري، اشتغل بالعلوم الشرعية، وكان حافظاً ذكياً، برز في العلوم الشرعية، وكان أديباً، طبيباً، شاعراً، فصيحاً، وكان من بيت وزارة ورياسة وثراء، لكنّ مثلبته أنه كثير الوقيعة في العلماء بلسانه، وكان ينكر القياس في الفروع، وأكثر الناس تأويلاً في الأصول والصفات، وكان كثير التصانيف، من مصنفاته: المحلّى، والمجلّى، والفصل في الملل والنحل. شذرات الذهب: (٣/ ٢٩٩).

(٣) المحلّى: (٩/ ٤٧١).

(٤) البخاري، كتاب اللباس، باب: من جرّ ثوبة من الخيلاء: (٥٤٥١)، (٥/ ٢١٨٢)، ومسلم، باب تحريم جرّ الثواب خيلاء... (٢٠٨٧)، (٣/ ١٦٥٣).

وقال: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم» قال: فقرأها رسول الله ﷺ ثلاث مرات، قال أبو ذرّ: خابوا وخسروا من هم يا رسول الله؟ قال: «المسبل، والمنّان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب»[١].

وقال أيضاً: «من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة». فقال أبو بكر: يا رسول الله: إن إزاري يسترخي إلاّ أن أتعاهده، فقال رسول الله ﷺ: «إنك لست ممن يفعله خيلاء»[٢]. وغيرها من الأحاديث في هذا الباب.

وبالنظر في هذه الأحاديث وأمثالها التي تغلّظ على من ترفّل بثوبه تائهاً صلفاً، يتقرّر أنَّ جرّ الإزار من الكبائر، وقد ربط النبي ﷺ الحكم بإسبال الثوب.

ولكنْ: هل المقصود بالحكم: إسبال الثوب، أم ما يفضي إليه هذا الإسبال؟

إذا عدنا إلى القواعد الأصولية، نجد أنّ ثمّة أحاديث مطلقة تحرّم الإسبال وأحاديث مقيّدة بالخيلاء.

أما الأحاديث المطلقة فكقوله ﷺ: «ما أسفل الكعبين من الإزار ففي النار»[٣]، وقوله: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة... المسبل».

---

(١) مسلم، كتاب بيان الكبائر، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار: (١٠٦)، (١/ ١٠٢)، وأبو داود: باب ما جاء في إسبال الإزار: (٤٠٨٧)، (٤/ ٥٧)، ومسند الإمام أحمد من حديث المشايخ عن أبي بن كعب: (٢١٥٨٤)، (٥/ ١٧٧).

(٢) البخاري، باب من جرَّ ثوبه من غير خيلاء: (٥٤٤٧)، (٥/ ٢١٨١)، وأبو داود: باب ما جاء في إسبال الإزراء: (٤٠٨٥)، (٤/ ٥٦)، والنسائي، إسبال الإزار وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين: (٩٧٢١)، (٥/ ٤٩١).

(٣) البخاري، كتاب اللباس: (٥٤٥٠)، (٥/ ٢١٨٢)، النسائي، باب إسبال الإزار: (٩٧٠٥)، (٥/ ٤٨٩)، الإمام أحمد في مسند أبي هريرة: (٩٩٣٦)، (٢/ ٤٦١).

وأمـا الأحاديث المقيدة بالخيلاء فكقوله ﷺ: «من جرّ ثوبه خيلاء»، «إنك لست ممن يفعله خيلاء»، وقوله: «من جرّ إزاره لا يريد بذلك إلاّ المخيلة، فإن الله لا ينظر إليه يوم القيامة»[١].

وباتفاق الأصوليين أنّ المطلق والمقيّد إذا وردا على سبب واحد، وحكم واحد، فإن المطلق يحمل على المقيّد، كما تقرر ذلك في موضعه.

ويؤكد هذا حديث مسلم: «من جرَّ إزاره لا يريد بذلك إلا المخيلة، فإن الله لا ينظر إليه يوم القيامة»، فقد ورد بصيغة الحصر.

ونجد أن إمام أهل الحديث وشيخهم الإمام البخاري[٢] يقرّر في تبويبه للأحاديث بأن من جرّ ثوبه من غير مخيلة لا يتعلّق به وعيد النبي ﷺ، فذكر باباً تحت عنوان: (من جرّ إزاره من غير خيلاء) وأورد فيه حديثين:

الأول: حديث أبي بكر رضي الله عنه عندما قال له النبي ﷺ: «لست ممن يصنعه خيلاء».

والثاني: أن النبي ﷺ نفسه قد جرَّ ثوبه حيث روى حديث أبي بكرة رضي الله عنه،

---

(١) مسلم، باب: تحريم جر الثوب خيلاء. . . (٢٠٨٥)، (٣/ ١٦٥٢)، النسائي: (٩٧٢٥)، (٥/ ٤٩٢).

(٢) هو شيخ الإسلام وإمام الحفاظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي، ولد سنة (١٩٤) وسمع الحديث سنة (٢٠٥)، نشأ يتيماً، فسمع من أهل بلده، ثم سافر مع أمه إلى بغداد ومكة والشام وغيرها، يقول: «كتبت عن أكثر من ألف رجل»، وقال أيضاً: «احفظ مئة ألف حديث صحيح، ومئتي ألف حديث غير صحيح». وكان شديد الذكاء والحفظ والتقوى والورع، قال عنه ابن خزيمة: «ما تحت أديم السماء أعلم بالحديث من البخاري». توفي سنة ست وخمسين ومئتين. انظر: تذكرة الحفاظ: (٢/ ٥٥٦)، طبقات الشافعية الكبرى: (٢/ ٢١٢).

قال: «خسفت الشمس ونحن عند النبي ﷺ فقام يجر ثوبه مستعجلاً حتى أتى المسجد...»[١].

وبهذا نجد أنّ الإمام البخاري يقرّر أن جرّ الثوب من غير خيلاء ليس مقصوداً بالوعيد، وأن الثوب وإن تعلّق به النص إلا أن الحكم حقيقة متعلّق بما يفضي إليه من التكبر، وليس بذات الثوب.

وقال الإمام العيني[٢] في شرحه لقول النبي ﷺ: «لست ممن يصنعه خيلاء» قال: «وفيه أنّه لا حرج على من يجرّ إزاره بغير قصد كما ذكرنا، فإن قلت: روى ابن أبي شيبة عن ابن عمر: أنه كان يكره جر الإزار على كل حال، قلت: قال ابن بطّال: هو من تشديداته، وإلاّ فقد روى هو حديث الباب، فلم يخف عليه الحكم»[٣].

ثم شرع في شرح حديث الخسوف فقال: «وفيه دلالة على أنّ جرّ الإزار إذا لم يكن خيلاء جاز وليس عليه بأس»[٤].

ونقل الإمام النووي عن الإمام الشافعي: أنَّ جرَّ الثوب من غير خيلاء، ليس محرّماً إلاّ أنه مكروه، فقال: «... وأنه لا يجوز إسباله تحت الكعبين إذا كان للخيلاء، فإن كان لغيرها فهو مكروه، وظواهر الأحاديث في تقييدها بالجرّ خيلاء،

---

(١) صحيح البخاري، كتاب اللباس: (٥/ ٢١٨١)، وهذا الحديث برقم: (٥٤٤٨).

(٢) هو قاض القضاة بدر الدين محمود بن أحمد العيني الحنفي، شغل منصب الحسبة في القاهرة، وهو من كبار علماء الحنفية، شرح صحيح البخاري شرحاً وافياً، وله مصنفات آخر، توفي سنة خمس وخمسين وثماني مئة، انظر: السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي (٧/ ٢٠٣).

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: (٢١/ ٢٩٥).

(٤) عمدة القاري: (٢١/ ٢٩٦).

تـدل على أن التحريم مخصوص بالخيلاء، وهكذا نص الشافعي على الفرق كما ذكرنا»[١].

وهكذا فكثيـراً مـا يكون خطـاب الشارع مرتبطاً بالوسيـلة التي تفضي إلى المحظور بحسب العرف في عهد التنزيل، إلا أن تلك الوسيلة غير مقصودة بذاتها، كما تقرر، بحيث لو تغيّر العرف أو الوسيلة، انفك الحكم عن تلك الوسيلة وتعلّق بالأصل المقصود.

وإذا أسقطنا أحاديث جر الإزار على الواقع اليوم، نجد أنَّ عادة الخيلاء قد تغيّرت في عصـرنا، بل إنَّ الثوب من أصله بات غريباً عند كثير من المجتمعات، وتبدّل الزيّ واللباس والعادات، وأصبح التبخير والخيلاء باتباع الموضات الغريبة، وركوب السيارات الفاخرة ونحو ذلك.

فحريّ بأهل العلم أن يربطوا الحكم بما يفضي إلى الخيلاء من وسائل هذا العصر، بل الأولى أن يربطوه بالمقصد الأصلي، وهو التكبّر الذي محلّه القلب كما عرّفه ﷺ بقوله: «الكبر: بطر الحقّ وغمط الناس»[٢].

وغمط الناس: أي احتقارهم.

أما مجرَّد اللباس، فلا يتعلق به حكم، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كل ما شئت والبس ما شئت ما أخطأتك خلّتان: سرف ومخيلة»[٣].

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: (١٤/ ٦٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر: (٩١)، (١/ ٩٣)، وأبو داود: باب ما جاء في الكبر (٤٠٩٢)، (٤/ ٥٩) والترمذي، بلفظ (غمص): (١٩٩٩)، (٤/ ٥٩).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة: (٢٤٨٧٧)، (٥/ ١٧١) مرقاة المفاتيح (٨/ ٢٤٠) علي بن سلطان القاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، تحقيق: جمال عتياني.

وكان الفاروق ﷺ متنبهاً لهذا المعنى، فقد جاء عنه: «أنه كان إذا بعث عمّاله شرط عليهم: ألا تركبوا برذوناً»[١]؛ لأن في ركوب البرذون أو الخيل مظنة الخيلاء: كما قال الراغب: «يتأول لفظ الخيل لما قيل: إنه لا يركب أحدٌ فرساً إلا وجد في نفسه نخوة»[٢].

وكان منعه ﷺ للأمراء خاصة لغلبة مظنة التكبّر عليهم، دون عامّة الرعيّة.

قال الطيبي: «والنهي عن ركوب البرذون نهي عن التكبّر»[٣].

ومع هذا لم يقل أحد بتحريم ركوبها، بل قال تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾[النحل: ٨]؛ لأنَّ ركوب الخيل وسيلة، والأصل فيها الجواز، فإذا أدَّت إلى الخيلاء فحينئذٍ تحرم لما تفضي إليه من مخيلة، وليس لذاتها.

وعلى هذا ينبغي فهم النصوص، وإدراك مناطات الأحكام الواردة؛ لتحقيق مقصد الشارع من الخطاب، وعدم الجمود على الظواهر.

فإن إسبال الإزار ليس إلاّ وسيلة، فإن أفضت إلى التكبر حرمت قولاً واحداً، وإن لم تفضِ إليه، فإن أحاديث الوعيد لم تتناولها ولم تقصدها.

ويحسن أن أختم بما روى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب قال: «كانت الشهرة فيما مضى في تذييلها، والشهرة اليوم في تقصيرها والتنعم والسِّمَن»[٤].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب الإمام راع: (٢٠٦٦٢)، (١١/ ٣٢٤) ومعمر في الجامع: (٢٠٦٦١)، (١١/ ٣٢٤) ملحق بكتاب المصنف للصنعاني، الجزء العاشر ـ المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣، تحقيق حبيب الأعظمي، تاريخ ابن عساكر: (٤٤/ ٢٧٧).

(٢) المفردات في غريب القرآن: (١٦٢)، مادة (خيل).

(٣) مرقاة المفاتيح: (٧/ ٢٧٧).

(٤) مصنف عبد الرزاق: (١٩٩٩٢)، (١١/ ٨١).

٤ ـ رؤية الهلال بالمراصد:

لقد بيَّن النص النبوي أنّ ثبوت شهر رمضان وشهر شوال يكون عن طريق رؤية الهلال، فقال ﷺ: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه»[(١)].

ولكن: هل الرؤية بالعين المجردة مقصودة لذاتها، أم هي وسيلة يُتوصَّل بها إلى معرفة إهلال الشهر؟ بحيث إذا حلت وسيلة تساعد على الرؤية جاز استعمالها؟

عندما أرشد النبي ﷺ إلى الرؤية العينية، كانت هي الوسيلة المثلى آنذاك لإثبات الشهر؛ لأنَّ العرب كانوا يتعاملون مع طرائق السماء ونجومها وكواكبها في أسفارهم كما يتعامل الناس اليوم مع لوحات الطرق وشاخصاتها في الأرض، قال تعالى: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾[النحل: ١٦].

فكانت لديهم الخبرة في تحديد موقع الهلال عند ظهوره، ورصده، مع حدَّة أبصارهم التي تسبح في الفيافي الشاسعات دون أن ترتطم بصروح وأبراج تحدّ من مداها، لذا كان غالباً ما يرى الهلال جمع غفير؛ لاعتيادهم على مراقبته، وخبرتهم في ذلك، وتشوفهم لهذا الشهر العظيم، فكان ثبوته قطعياً عند صفاء السماء.

أمّا اليوم: فقد ندر الخبير برؤية الهلال، وتغيرت الحياة والمعارف والقدرات، حتى إنّ متقدمي الحنفية لا يثبت عندهم إهلال الهلال عند صفاء السماء إلاّ برؤية جمع عظيم، وجعلوا ذلك مما تشترط فيه الاستفاضة؛ لأن معظم الناس يلتمسون الرؤية، فإذا لم تثبته جموع عند صفاء السماء ولم يره عدد من أهل كل مصر دلَّ ذلك على خطأ رؤية الفرد والفردين[(٢)]، لكنّ المتأخر من الحنفية اكتفوا بعد ذلك بشهادة

---

(١) البخاري، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا...»: (١٨٠٧)، (٢/ ٦٧٤).

(٢) انظر: شرح فيض القدير: (٣/ ١٦٩).

رجلين؛ لأن همـم الناس قد ضعفت، وخبرتهم قد قَلَّتْ، ولا يتسنى للجميع أن يروه[١].

وهذا في عصر ابن عابدين وأقرانه، فما بالك بحالنا اليوم؟

وبهذا نجد أنّ رؤية الهلال بالعين بعدما كانت قطعية عند صفاء السماء أمست اليوم ظنيّة.

ولا شك أن غلبة الظن مقبولة في الفروع، وهذا أمر لا نزاع فيه، ولكنَّ التقنيّة اليوم قد أبدعت وسائل أقدر على رصد الهلال، ومعرفة ولادته وبيان جهته واتجاهه وحجمه بدقّة متناهية، حيث ترقى غلبة الظن باستعماله إلى حدود اليقين.

ومع هذا فإن كثيراً من أهل العلم يتحرّجون من الاستعانة بالمراصد أو الأخذ بما يقرّره علماء الإرصاد والفلك؛ خوفاً من الخروج عن قول النبي ﷺ: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه»، وظنوا أن الرؤية لا تصحّ إلا بالعين المجرّدة.

والحقيقة: أنَّ الرؤية ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة لمعرفة ثبوت الشهر، وأن الرؤية ليست أمراً تعبدّياً ثابتاً، بل الأمر يحتمل النظر والاجتهاد بما يحقق المقصود منها، ويدل على هذا كلام النبي ﷺ ذاته، وفعل أشدّ الصحابة ورعاً والأخذ بالأحوط، وهو عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، وإليك البيان:

إن النبي ﷺ بعد أن اشترط رؤية الهلال في حالة الصحو، أرشد إلى ما ينبغي فعله إذا غُمّ الهلال، فورد في ذلك حديثان:

الحديث الأول: «فإن غُم عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين»[٢].

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين: (٢/ ٣٩٠)، المدخل الفقهي العام: (٢/ ٩٣٤).

(٢) البخـاري: (١٨٠٨)، (٢/ ٦٧٤)، ومسلـم: (١٠٨١)، (٢/ ٧٦٢)، بلفظ: «فصوموا ثلاثين يوماً».

والحديث الثاني: «فإن غُم عليكم فاقدروا له»[١].

ومعنى «فاقدروا له» أي: قدّروه بحساب المنازل[٢].

وقد حمل الفقهاء رواية: «فاقدروا له» على رواية: «فأكملوا العدّة ثلاثين»، وجعلوا معنى قوله: «فاقدروا له»: أي: اقدروا له ثلاثين يوماً، اعتماداً على رواية عن ابن عمر في مسلم: «فاقدروا له ثلاثين»، لكّن الإمام مسلم ذاته ذكر رواية أخرى عن عبدالله بن سعيد بالإسناد ذاته عن ابن عمر قال: «وقال: فاقدروا له ولم يقل: ثلاثين»[٣]، فقد صرح الرّاوي بأنّ النبي ﷺ لم يقل: «ثلاثين» في رواية «فاقدروا له».

وإنّ لفظ: «فاقدروا له»: هو من رواية ابن عمر وقد اتفق الرواة عن مالك عن نافع فيـه على قوله: «فاقدروا له» وكذلك الرواة عن عبدالله بن دينار بهذا اللفظ. وهي رواية الزعفراني وإسحاق الحربي والقعنبي في «الموطأ».

وأمّا لفظه: «فاقدروا له ثلاثين» فقد جاءت من وجه غريب[٤] شاذ.

وأما الرواية الثانية: «فأكملوا العدّة ثلاثين».

وثمة فرق بين هذه الرواية، ورواية: «فاقدروا له ثلاثين»، من حيث المدلول وعدم حمل رواية: «فاقدروا له» عليها.

فإذا تقرر ذلك يتضح لنا أنّ نصين قد وردا في شأن إغمام الهلال.

الأول: يأمر بإتمام الشهر ثلاثين يوماً.

---

(١) البخاري: (١٨٠١)، (٢/ ٦٧٢)، ومسلم: (١٠٨٠)، (٢/ ٧٥٩).

(٢) ذكره العيني عن ابن قتيبة، انظر: عمدة القاري: (١٠/ ٢٧١).

(٣) مسلم: (١٠٨٠)، (٢/ ٧٥٩).

(٤) انظر: فتح الباري: (٤/ ١٢١).

والثاني: يأمر بالتقدير والاجتهاد.

وكلا الحديثين من رواية عبدالله بن عمر ﷺ، فإذا تتبّعنا مذهب ابن عمر في ذلك نجده يوفق بين الحديثين، فيحمل حديث: «فأكملوا العدة ثلاثين» على حالة الصحو، إذا لم ير الهلال؛ لأن الشهر يكون حينئذ ثلاثين يوماً.

ويحمل الحديث: «فاقدروا له» على حالة الغمام أو القتام، حيث يقدّر الشهر بالأيام، ويأخذ بالأصل، وهو تسعة وعشرون يوماً.

قال نافع: «فكان ابن عمر، إذا مضى من شعبان تسع وعشرون، يبعث من ينظر، فإن رأى فذاك، وإن لم ير، ولم يَحُل دون منظره سحاب ولا قتَر[١]، أصبح مفطراً، وإن حال: أصبح صائماً»[٢].

وتبعه أكثر الحنابلة[٣].

وكان بعض التابعين يذهب إلى اعتبار النجوم ومنازل القمر وطريق الحساب، وهو مذهب القاضي عبد الجبار وغيره من الحنفية[٤]، وجوَّزه أبو العباس بن سريج من الشافعية[٥] وابن حجر، والرملي، والسبكي.

وليس الغرض من ذكر مـذهب ابن عمر وبعض التابعين تقرير ما ذهبوا إليه

---

(١) القتر: هو الغبار.

(٢) صحيح مسلم، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال: (١٠٨٠)، (٢/ ٧٦٠)، والإمام أحمد في مسند عبدالله بن عمر: (٤٤٨٨)، (٢/ ٥).

(٣) انظر: فتح الباري: (٤/ ١٢١).

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين: (٢/ ٣٨٧)، عمدة القاري: (١٠/ ٢٧٢)، والتمهيد لابن عبد البّر: (١٤/ ٣٥٠).

(٥) انظر: فتح الباري: (٤/ ١٢٢).

واعتباره هو الأمثـل، وإنما الغرض: بيان أنّ رواية: «فاقدروا له» قد أخذ بها ابن عمر رضي الله عنهما وجلّ الحنابلة وبعض التابعين وبعض الحنفية والشافعية ولا يصحّ ردّها، وهي غير محمولة على حديث: «فأكملوا العدّة ثلاثين».

هـذا من حيث المتـن، أما من حيـث السند فقد وردت من طرق عدّة ومن أقواها على الإطلاق.

وبصراحة أقول: الأمثل في ذلك الوقت أن يأخذوا برواية: «فأكملوا العدّة ثلاثين» ولـم يلتفتـوا إلى الحسـاب؛ لأن الحسـاب آنـذاك كان مختلطاً بالأوهام، ومضطرباً ومختلفاً، ومثل هذا لا يبنى عليه حكم شرعي.

قال الشيخ ابن تيميـة: «ولهذا تنـازع أهل الحسـاب في قوس الرؤية تنازعاً مضطرباً، وأئمتهم كبطليموس لم يتكلموا في ذلك بحرف؛ لأن ذلك لا يقوم عليه دليل حسابي، وإنمّا يتكلم فيه بعض متأخريهم، كوشيار الديلمي وأمثاله، لمّا رأوا الشريعة علّقت الأحكام بالهلال، فرأوا الحساب طريقاً تنضبط فيه الرؤية.

وليست طريقـة مستقيمـة، ولا معتدلة بل خطؤها كثير، وقد جُرِّب، وهم يختلفون كثيراً، هل يُرى أم لا يُرى، وسبب ذلك أنهم ضبطوا بالحساب ما لا يُعلم بالحساب، فأخطؤوا طريق الصواب»[1].

وعلّل كثير من الفقهـاء إنكارهـم للحسـاب بأنّ «معرفـة الهـلال لا تنضـبط بالحساب ضبطاً صحيحاً قط...»[2].

ولو اتفق أهل الحساب على مقدمات قطعية، وكان المخبرون منهم بذلك عدد

---

(١) مجموع الفتاوى: (٢٥/ ٢٠٨).

(٢) مختصر الفتاوى المصرية: (١٦٣) محمد بن علي البعلي الحنبلي ـ دار ابن القيم، الدمام ط٢، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، تحقيق: محمد حامد الفقي.

مستفيض، فإنهم يأخـذون بالحسـاب، ويقدمونـه على شهادة الأفراد؛ لأن غاية الشهادة الظنّ وهو لا يعارض القطع[1].

وهـذا الإمام تقي الديـن السبكي[2] يؤكد على ذلك فيقول: «وههنا صورة أخرى، وهو أن يدل الحساب على عدم إمكان رؤيته، ويُدرك ذلك بمقدّمات قطعية، ويكون في غاية القرب من الشمس، ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيتنا له حساً؛ لأنه يستحيل، فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط، فالذي يتجـه عدم قبـول هذا الخبـر، وحمله على الكذب أو الغلط، ولو شهد به شاهدان لم تُقبل شهادتهما؛ لأنّ الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنّيان، والظن لا يعارض القطع، فضلاً عن أن يُقدَّم عليه، والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حسّاً وعقلاً وشرعاً، فإذا فُرض دلالة الحساب قطعـاً على عـدم الإمكان، استحال القبول شرعاً، لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات، ولم يأت لنا نصّ من الشرع أن كلّ شاهدين تُقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلاً، ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة، حتى إنا نقول: العمـدة صومـوا إذا أخبركـم مخبر، فإنـه لو ورد ذلك قبلناه على

---

(١) انظر: حواشي الشرواني وابن القاسم على التحفة (٣/ ٣٧٤) دار الفكر ـ بيروت، إعانة الطالبين: (٢/ ٢١٦).

(٢) هو الإمام تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي المصري، الشافعي قاضي القضاة، العلاّمة، الحافظ، الأصولي، اللغوي، النحوي، المقرئ النظّار، تفقه على ابن الرفعة وأخذ الأصول عن العلاء الباجي، والنحو عن أبي حيّان، وأخذ كلّ فنّ عن جهابذته، قال عنه الأسنوي: «كان أنظر من رأينا من أهل العلم، ومن أجمعهم للعلوم، وأحسنهم كلاماً في الأشياء الدقيقـة». توفي سنـة ست وخمسـين وسبع مئـة، انظـر: شذرات الذهب: (٦/ ١٨٠)، طبقات الشافعية: (٣/ ٧٨).

الرأس والعين، لكنّ ذلك لم يأت قط في الشرع، بل وجب علينا التبيّن في قبول الخبر، حتى نعلم حقيقته أولاً.

ولا شك أنّ بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه، ويشتبه عليه، أو يرى ما يظنه هلالاً وليس بهلال، أو تريه عينه ما لم ير، أو يؤدي الشهادة وبعد أيام يحصل الغلط في الليلة التي رأى فيها، أو يكون جهله عظيماً يحمله على أن يعتقد في حمله الناس على الصيام أجراً، أو يكون ممن يقصد إثبات عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يُزكّى ويصير مقبولاً عند الحكام، وكل هذه الأنواع قد رأيناها وسمعناها، فيجب على الحاكم إذا جرَّب مثل ذلك، وعرف من نفسه أو من خبر من يثق به أنّ دلالة الحساب على عدم إمكان الرؤية، ألاّ يقبل هذه الشهادة، ولا يثبت بها، ولا يحكم بها، ويستصحب الأصل في بقاء الشهر، فإنه دليل شرعي محقق، حتى يتحقق خلافه، ولا نقول: الشرع ألغى قول الحُسَّاب مطلقاً، والفقهاء قالوا: لا يُعتمد، فإنّ ذلك إنما قالوه في عكس هذا، . . . أما هذه المسألة، فلا ولم أجد في هذه نقلاً، ولا وجه فيها للاحتمال غير ما ذكرته»[1].

وبهذا نجد أنّ عدداً من الفقهاء كانوا يقولون بالأخذ بالحساب إذا ثبت قطعاً؛ لإدراكهم أنّ الرؤية وسيلة وليست غاية بذاتها.

وإنما عارضهم الجمهور لعدم تصورّهم قطعية الحساب إذ ذاك.

وأما اليوم: فقد هيأ الله تعالى وسائل وتقنيات ذات دقّة متناهية، كالتلسكوبات والمراصد العالمية، يشرف عليها خبراء في مجال الفلك، يعتمدون على الحقائق العلمية، والحسابات الدقيقة التي تفيد اليقين أو قريباً منه.

فإذا تهيأت الوسيلة التي تفيد الظن القوي، ومن خلالها يُرى الهلال وتعرف

---

(١) فتاوى السبكي: (١/ ٢٠٩).

منازله بشكل شبه قطعي، فهل تنبذ تلك الوسائل المبنية على العلم، ويُعتمد على شهادة ظنية من أفراد لعل أعينهم قد زاغت؟!!

والشرع بالأصل لم يقصد الرؤية لذاتها، وإنما يقصدها لما تفضي إليه، فإن الرؤية العينية وسيلة عادية وليست شرعية، كأوقات الصلاة التي حدّدها النبي ﷺ فإنها وسائل عادية، وقد حلّت المؤقتات والتقاويم محلّها اليوم، فما الفرق بين هذا وذاك[1]؟!

إنّ علم الفلك أضحى اليـوم كاشفاً للحقائق، وهو الوسيلة المثلى لمعرفة الشهر. وهو التطبيق الدقيق لقول النبي ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإذا غمّ عليكم فاقدروا له»؛ لأنَّ الهلال قد يكون مولوداً، لكنّ السحاب أو القتر يحول دونه، فإن كان الحائل خفيفاً فإن المراصد تلتقطه، ويرى عبرها للناظرين بوضوح.

وإن كان الغمام أو القتام كثيفاً: فإن العلم يقدّر ساعة ولادة الهلال باللحظة، ومهما ضعف الاحتمال لا ينزل عن غلبة الظن، تلك الدرجة التي بُنيت عليها معظم فروع الشريعة.

فلئن نعتمد على الحقائق العلمية، ونحقق قول النبي ﷺ: «فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له» أولى من أن نتمسك بوسائل غير مقصودة بذاتها ونعتبرها أمراً تعبدّياً، أو أن نغلّب الظن الضعيف على القوي، وأن ندعي الأخذ بالأحوط والأورع، وليس في ذلك شيء من الحيطـة والورع المعتبر، وإنما الورع هو بناء العبادة على أقوى مراتب العلم الذي تحققه هذه الوسائل.

---

(١) حاول بعض المالكية التفريق بين أوقات الصلاة ورؤية الهلال بالحساب، لكنهم لم يأتوا بشيء مقنع. انظر: مواهب الجليل: (٢/ ٣٨٨).

وقد أنيط الحكم بالرؤية العينيـة؛ لأنهـا أيسر الوسائـل آنذاك، وليس لأنها كشأن أي: (هكذا خُلِقت)[١] قال الإمام العيني: «قد عُلّل تعليق الشارع الصوم بالرؤية أيضاً بعلّة رفع الحرج في معاناة الحساب للتيسير كما نقلناه عن ابن حجر».

كما نُقِـل عن ابن بطّال: «لم نُكلَّف في تعريف مواقيت صومنا ولا عباداتنا ما نحتاج فيـه إلى معرفـة حساب ولا كتابة، إنما رُبطت عباداتنا بأعلام واضحة، وأمور ظاهرة يستوي في معرفة ذلك الحُسَّاب وغيرهـم»[٢].

وأما اليوم فقد باتت المشقة وضعف المدرك بالرؤية العينية، وأضحى اليسر ورفع الحرج وقوّة المدرك بالاستعانة بالحساب الفلكي وتوظيف علوم العصر.

والذين ذهبوا إلى اعتبار الحساب الفلكي من علماء هذا القرن، الدكتور يوسف القرضاوي ونقل هذا الرأي عن المحدث العلاّمة أحمد شاكر، وعن الفقيه الكبير الأستاذ مصطفى الزرقا، كما أنّ للشيخ الأستاذ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر رأي في هذا، حيث كان يردّ شهادة الشهود إذا نفى الحساب إمكانية الرؤية.

كما قـال بالحساب الفلكي الشيخ صالح بن محمد اللحيدان رئيس مجلس القضاء الأعلى بالمملكة العربية السعودية[٣].

والذي أراه أن نجـمع بيـن الرؤية والحساب في الصحو، ونأخذ بالحساب الفلكـي في الغيـم أو القتـام، فإنـه مبنـي علـى غلبـة الظن، وهـذا ممـا تبـرأ بـه

---

(١) هذا مثل يُعبّر به عما لا تعلم حكمته، فقد سئل الكسائي: لم يقال: لأضربن أيُّهم يقوم ولا يقال: أيَّهم، فقال: أي: هكذا خُلِقَت. انظر: الخصائص لابن جني: (٣/ ٢٩٢).

(٢) عمدة القاري: (١٠/ ٢٨٦).

(٣) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: (١٧٢).

الذمة عند الله تعالى. اهـ.

وبعد: فإن التفريق بين الوسائل المقصودة والوسائل غير المقصودة والمقاصد، يعين على فهم النصوص ومقاصدها، وكيفية التعامل معها، كما يعدّ هذا القسم من أهم القضايا المنهجية التي تعين على امتلاك الحسّ الشرعي العملي، وإنزال النصوص على الوقائع والأحكام، وتوظيف الوسائل الحديثة لخدمة الأحكام، وتحقيق معنى صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

* * *

المبحث السابع
الضابط السابع: معرفة علل الأحكام

إن الأحكام منوطة بعللها، فمتى وجدت العلّة وجد الحكم ومتى انعدمت العلّة انعدم الحكم.

ولهذ اتفق الأصوليون على اعتبار القياس مصدراً من مصادر التشريع، إلا من شذَّ منهم؛ لأنَّ أحكامه مبنيّة على العلة.

فالعلة هي البوابة إلى إلحاق الوقائع غير المنصوص عليها بالأحكام المنصوصة.

وقبل الاستفادة من العلّة في أحكام القياس يتعرف الفقيه من خلالها على مقصود الشارع، ويفهم الحكم على حقيقته، ويكون على بيّنة منه، ومن ثم فباستقرائه لعلل الجزئيات يتوصل إلى معرفة الكلّيات.

وإن للتوصل إلى العلة مسالك واضحة، بعضها أقوى من بعض، وقد رتبّها الأصوليون بحسب الأقوى، إلا أنّ بعضهم انتهى إلى مسالك ضعيفة، ضربت عنها

صفحاً، واكتفيت بأقواها.

وإليك أهم مسالك العلة:

* * *

*** المطلب الأول ـ المسلك الأوّل: النص من جهة الشارع على العلّة[١]:**

وهو أقوى طرق معرفة العلّة لا سيَّما إذا كان النص عليها صريحاً.

وإذا ثبتت العلّة بالنص فلا تشترط فيها المناسبة[٢]، كقوله ﷺ للسائل: «نعم فتوضّأْ من لحوم الإبل»[٣].

فلا مناسبة بين الوضوء وبين أكل لحم الإبل، فإن ذلك وإن كان لا يخيل إلاّ أنّ الشارع نصب أكل لحم الإبل سبباً للوضوء[٤].

وأقوى ألفاظ التعليل: ما كان نصًّا على العلية ثم الظاهر.

ألفاظ النص الصريح:

١ ـ لعلة كذا، لسبب كذا، لموجب كذا.

٢ ـ من أجل، لأجل، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ

---

(١) انظر: شفاء الغليل: (١٦)، المحصول: (٥/ ١٩٣).

(٢) انظر: شفاء الغليل: (١٩).

(٣) أخرجه مسلم، باب الوضوء من لحم الإبل: (٣٦٠)، (١/ ٢٧٥).

(٤) لم يختلف الفقهاء بأنّ العلة إذا وردت بالنص لا تشترط لها المناسبة، حتى الذين لم يقولوا بنقض الوضوء من لحم الإبل لم يقدحوا بالعلة، وإنما قالوا بنسخ الحديث إلاّ أن الإمام النووي قال: «وفي لحم الجزور، وهو لحم الإبل قولان: الجديد المشهور لا ينتقض، وهو الصحيح عند الأصحاب، والقديم أنه ينتقض، وهو ضعيف عند الأصحاب، ولكنه هو القوي أو الصحيح من حيث الدليل، وهو الذي أعتقد رجحانه». المجموع: (٢/ ٦٩).

﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا . . .﴾[المائدة: ٣٢]، وقول النبي ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[1]، وقول أنس بن مالك ﷺ لمن سأله: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم؟ قال: «لا إلا لأجل الضعف»[2].

٣ ـ كي التعليلة: كقوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ﴾[الحشر: ٧].

وأما الظاهر:

١ ـ اللام الظاهرة أو المقدّرة، هي أعلاها، **فالظاهرة**، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦] وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ﴾[الإسراء: ٧٨].

ولو كانت اللام نصاً في التعليل لما كان للأشاعرة مدخل لإنكار التعليل والحِكَم في الآية الأولى[3]، ولما نازع القاضي بأن اللام لمجرّد التوقيت وليست للتعليل في الآية الثانية[4].

أما المقدّرة: فكقوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا﴾[البقرة: ٢٨٢] أي: لأن تضل إحداهما[5]، فاللاّم تتضمن معانٍ عدّة، فهي موضوعة في الأصل للاختصاص، ولها معانٍ أخرى كالتعليل، والعاقبة، والملك ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري، باب الاستئذان من أجل البصر: (٥٨٨٧)، (٥/ ٢٣٠٤)، والترمذي، باب من اطلع في دار قوم بغير إذنهم: (٢٧٠٩)، (٥/ ٦٤).

(٢) أخرجه البيهقي في معرفة الآثار والسنن: (٢٥٤٧)، (٣/ ٤١٢) دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: سيد كسروي حسن.

(٣) انظر: جمع الجوامع: (٢/ ٢٧٤).

(٤) انظر: المستصفى: (٣٠٨).

(٥) انظر: كتاب سيبويه: (٣/ ١٥٤)، دار الجيل ـ بيروت، تحقيق: عبد السلام هارون.

ولاشتراك المعاني فيها ضعفت دلالتها من النص إلى الظاهر، ولو كان لها معنى واحد، لكانت نصاً في ذلك المعنى الذي تحمله.

٢ ـ الباء: وضابطها: أن تصلح لام التعليل مكانها، كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[النساء: ١٦٠]. فإن أصل الباء للإلصاق، ولمّا كانت العلة تقتضي وجود المعلول حصل فيها الإلصاق المعنوي، فاستعمالها في معنى التعليل مجاز، والقرينة صرفتها إلى هذا المعنى.

٣ ـ مِن السببيّة: كقوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾[نوح: ٢٥] أي: بسبب ما أخطؤا كان إغراقهم[١].

٤ ـ في السببية: كقوله ﷺ: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها[٢]»؛ أي: بسبب هرة[٣].

٥ ـ على: التي بمعنى لأجل، كقوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾؛ أي: لهدايته إيّاكم[٤].

٦ ـ الفاء: وهي نوعان:

النوع الأول: أن تدخل على السبب والعلة، ويكون الحكم متقدّماً، كقوله ﷺ: «لا تخمروا رأسه، فإنّه يبعث يوم القيامة ملبّياً»[٥].

---

(١) انظر: مغني اللبيب: (٤٢١)، دار الفكر، دمشق، ط٦، ١٩٨٥م، تحقيق: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله.

(٢) أخرجه البخاري: (٣١٤٠)، (٣/ ١٢٠٥)، ومسلم: (٢٦١٩)، (٤/ ٢١١٠).

(٣) انظر: مغني اللبيب: (٢٢٤).

(٤) انظر: جمع الجوامع: (١/ ٤٤٥)، مغني اللبيب: (١٩١).

(٥) البخاري: (١٢٠٦)، (١/ ٤٢٥)، مسلم: (١٢٠٦)، (٢/ ٨٦٥).

النوع الثاني: أن تدخل على الحكم وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨] ومنه قول الراوي: «سها رسول الله ﷺ فسجد»[١].

ودلالتها في دخولها على كلام الشارع أقوى من دخولها على كلام الراوي[٢].

* * *

* المطلب الثاني ـ المسلك الثاني: الإجماع:

والإجماع على العلّة نوعان:

النوع الأوّل: إجماع على علّة بعينها، وهو يضاهي النص في القوّة، وذلك كتعليل ولاية المال بالصغر، وإجماعهم على تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث، فيتعدّى الحكم في كلٍّ منهما إلى الولاية في النكاح.

النوع الثاني: الإجماع على أصل التعليل، مع الاختلاف بالعلّة، كإجماع السلف على أنّ الربا في الأصناف الأربعة معلّل؛ لكنّهم اختلفوا في العلّة بين الكيل أو الوزن مع الطعم، أو القوت، أو الطّعم، وهو دون الأوّل[٣].

* * *

---

(١) لفظ الحديث: عن عمران «أنّ النبي ﷺ صلى بهم فسها فسجد ثم سلّم». اللفظ للنسائي، (٦٠٦)، (١/ ٢١٠)، ونحوه أبو داود: (١٠٣٩)، والترمذي: (٣٩٥).

(٢) انظر: الإبهاج: (٣/ ٤٥)، وحاشية العطار على جمع الجوامع: (٢/ ٣٠٧).

(٣) انظر: البحر المحيط: (٤/ ١٦٥)، الإحكام: (٣/ ٢٧٧).

* **المطلب الثالث ـ المسلك الثالث: الإيماء:**

والإيماء: هو اقتران وصف بحكم، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل، لكان بعيداً، فيُحمل على التعليل؛ دفعاً للاستبعاد[1].

والفرق بين الظاهر والإيماء: أنّ الظاهر يدلّ بمنطوقه على العلّية، ويسبق مدلوله إلى الفهم بدون تأمّل.

أمّا الإيماء: فدلالته على العلّة تكون عن طريق الاقتران والمفهوم أو الإشارة، لا عن طريق النطق الأصلي، وإنما تبعاً[2].

أنواع الإيماء:

للإيماء أنواع، وهي:

١ ـ أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً، لو لم يكن علّة لعري عن الفائدة، وهذا الحكم إمّا أن يكون جواباً في محلّه، أو إنشاء معنى نظيراً له[3].

أمّا الجواب في محلّ الحكم: فكقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان، فقال له النبي ﷺ: «اعتق رقبه»[4].

فكان الجواب الذي هو محلّ الحكم دليلاً على أنّ الوقاع علّة للحكم (الإعتاق)، فالسؤال مقدر في الجواب، وكأن النبي ﷺ قال: (واقعت فكفِّر).

وأمّا إنشاء الشارع معنى نظيراً للسؤال المتقدّم:

---

(١) انظر: جمع الجوامع: (٢/ ٢٠٩)، التقرير والتحبير: (٣/ ٢٥٧).

(٢) انظر: التقرير والتحبير: (١/ ١٤٦).

(٣) انظر: إرشاد الفحول: (٣٦١).

(٤) أخرجه ابن خزيمة: (١٩٤٧)، (٣/ ٢١٨)، والبيهقي: (٧٨٣٥)، (٤/ ٢٢٣).

فكما روى ابن عباس رضي الله عنهما قال: «قال رجلٌ: يا رسول الله، إنّ أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه، قال: أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال نعم، قال: فدين الله أحق»[1].

فقد أومأ النبي ﷺ بالنظير إلى علّة الحكم، فذكر دين الآدمي، بياناً للمعنى الجامع لحق الله وحق العبد، وهو وجوب القضاء في هذا الأمر.

٢ ـ أن يفرّق بين حكمين لوصف زائد ينفرد به أحدهما، كما جاء عن أبي موسى رضي الله عنه: «أنّه أسهم للفارس سهمين، وأسهم للراجل سهماً»[2].

فقد أفاد الأثر بأنّ الفارس استحق ضعف حصة الراجل؛ لأنّ صفة الفروسية معتبرة في القتال، فكانت هي علة الزيادة في الأسهم[3].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[النحل: ٦٧]. فقد قرن الله تعالى بين السَّكر والرزق، ثم وصف الرزق بأنه (حسناً)، ولم يصف الخمر بهذه الصفة، مع أنّ السَّكر من ضمن الرزق، ولكنه فرّق بينهما، فدل على أن السّكر الذي يسبّبه الخمر علّة القبح، لزيادة صفة الحسن في الرزق دون السّكر.

٣ ـ أن يفرّق بين حكمين لغاية تحققت في أحدهما، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[البقرة: ٢٢٢]، فقد فُرِّق في الحكم بين قربان المرأة قبل الطهر

---

(١) أخرجه النسائي: (٣٦١٩)، (٢/ ٣٢٤).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: (٣٣١٨٣)، (٦/ ٤٩)، أما ما يذكره الأصوليون من قول النبي ﷺ: (للراجل سهم وللفارس سهمان)، فلم يرد بهذا اللفظ، والألفاظ الأخر التي جاءت بهذا المعنى ليس فيها شاهد على موضوعنا.

(٣) انظر: المحصول: (٥/ ٢١٢)، الإبهاج: (٣/ ٥٣).

وبعده، فعلم أن الحيض هو العلَّة[١].

٤ ـ ربط الحكم باسم مشتق: فإنَّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّية، كقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[٢]، فإنه يُفهَم من الحديث بأن القتل علَّة الحرمان من الميراث[٣].

٥ ـ أن يتخلل النص أو يتعقّبه كلام، لو لم يرد للتعليل، لكان المعنى مفككاً غير منتظم.

أمّا ما يتخلّل النص، فكقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[الجمعة: ٩].

فإنّ الآية سيقت للأمر بحضور الجُمعات، ثم تخلّلها حكم لا يتناسب مع ظاهر السياق، وهو منع البيع، فلو قُدّر أنّ النهي عن البيع ابتدائي، دون أن يكون مرتبطاً بالجمعة لكان خبطاً، فعلم أنّ علّة النهي عن البيع هو التشاغل عن هذه الفريضة[٤].

وأمّا ما يتعقّب النص: فكقوله ﷺ: «لا يقضيَنّ حكم بين اثنين وهو غضبان»[٥]، فلو لم يُعلّل النهي عن القضاء عند الغضب باضطراب المزاج الموجب لتشويش الفكر، المؤدي في غالب الظن إلى الخطأ والجور في القضاء، لكان ذكره لغواً[٦].

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: (٣/ ٢٥٨)، الإبهاج: (٣/ ٥٢)، المحصول: (٥/ ٢١١).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه: (٢٦٤٥)، (٢/ ٨٨٣).

(٣) انظر: التقرير والتحبير: (٣/ ٢٥٨)، الإبهاج: (٣/ ٥٢)، المحصول: (٥/ ٢١١).

(٤) انظر: روضة الناظر: (٣٠٠)، البحر المحيط: (٤/ ١٨١).

(٥) البخاري: (٦٧٣٩)، (٦/ ٢٦١٦).

(٦) انظر: روضة الناظر: (٣٠٠).

وثمة مفاهيم أخرى تفيد العلية، ونكتفي بهذا القدر.

* * *

* المطلب الرابع ـ المسلك الرابع: السبر والتقسيم:

السبر لغةً: التجربة، يقال: سبر ما عنده؛ أي: جرَّبه.

وسبر الجرح بالمسبار؛ أي: نظر ما مقداره[1].

وأما التقسيم: فهو تقسيم الأوصاف، وهو نوعان:

١ ـ التقسيم المنحصر: وهو الدائر بين النفي والإثبات، وهو حجة قطعية في العلميّات والعمليات بلا خلاف، إن كان الدليل الدال على نفي علّته ما عدا الوصف المعيّن قطعياً.

وسبيل ذلك أن يقال: الحكم إمّا أن يكون معلّلاً بعلّة أو لا، والثاني باطل، فتعيَّن أنَّه معلَّل، وتلك العلَّة إمّا الوصف الفلاني أو الفلاني، ثم يسبر الأوصاف، فيقول: هذا الوصف ملغى، فيتعيَّن هذا. ومثاله: ولاية الإجبار على النكاح: إما أن تعلل أو لا تعلل، والثاني باطل فتعيَّن تعليلها، ثم يقال: العلَّة البكارة أو الصغر أو غيرهما.

وتعليلها بغير البكارة والصغر باطل بالإجماع، ثم يقال: لو عُلِّلت بالصغر لثبت الإجبار على الثيب الصغيرة، لوجود صفة الصغر فيها، وهو باطل، لقول النبي ﷺ: «الثيّب أحقُّ بنفسها»[2]، فتعينت البكارة، بحسب رأي الشافعية.

---

(١) معجم العين: (٧/ ٢٥١) مادة (س ب ر) ودورانها، تأليف الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي.

(٢) أخرجه مسلم، باب استئذان الثيب في النكاح: (١٤٢١)، (٢/ ١٠٣٧)، وأبو داود: =

٢ ـ أما التقسيم المنتشر: فهو ما ليس بحاصر وهو ظنّي، ومثاله قولنا: الربا ما عدا النقدين من الربويات: إمّا الطعم أو الكيل أو الوزن أو القوت، فيقول الشافعية: أما الكيل والقوت فباطلان، فتعيّن الطعم وحده؛ لأنّ النبي ﷺ علّق الحكم باسم الطعام، في قوله: «الطعام بالطعام»[1]، والحكم المعلّق بالاسم المشتق معلّل بما منه الاشتقاق، وكذلك فإن وصف الطعم تتعلق به بقاء النفوس، فوجب فيه التماثل وحرم فيه التفاضل؛ لخطره، فتعيّن أن يكون هو العلّة[2].

وأمّا الحنفي فيقول: أما المقصود بالطعام في الحديث فهو ما تحدده دلالة العرف وليس مطلق الطعام، وكان يطلق الطعام على البر والشعير.

وأمّا قولهم: صفة الطعم وحدها علّة موجبة لتحريم التفاضل؛ لأنّ بقاء النفوس متعلقة بها، ففاسد؛ لأنّ البيع بالأصل ما شرع إلاّ للحاجة، وصفة الطعم أعظم أسباب الحاجة؛ لأن بقاء النفوس متعلق بها، والحاجة تصلح علّة لتوسعة الأمر وصحة العقود، لا للتضييق والتحريم، فينقض ما عيّنه الشافعي ويعتبره وصفاً ملغى، ثم يعين الوصف الذي يراه صالحاً بنظره، فيقول: إنَّ علَّة الربا هي الكيل والوزن؛ لأنَّ النصوص جعلت حرمة الربا بالموزون والمكيل مطلقاً عن شرط الطعم، فقد قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ١ ـ ٣].

وقال النبي ﷺ: «ما وزن مثل بمثل إذا كان نوعاً واحداً، وما كيل فمثل

= باب في البكر يزوجها أبوها: (٢٠٩٩)، (٢/ ٢٣٢)، والنسائي، استئمار البكر في نفسها: (٢٣٧٥)، (٣/ ٢٨١).

(١) مسلم، باب بيع الطعام مثلاً بمثل: (١٥٩٢)، (٣/ ١٢١٤).

(٢) انظر: الإبهاج: (٣/ ٧٧).

ذلك، فإذا اختلف النوعان فلا بأس»[١].

لأن البيع لغة وشرعاً: مبادلة المال بالمال، وهذا يقتضي التساوي في البدلين على وجه لا يخلو كل جزء من البدل من هذا الجانب عن البدل من ذلك الجانب، وهذا المعنى لا يخص المطعومات والأثمان بل يوجد في كيل كلٍّ بجنسه وموزون بمثله[٢].

ثم يقول المالكي: بل العلّة هي القوت والادّخار؛ لأن الأصناف التي دلّ عليها الحديث، تجمعها هاتان الصفتان[٣].

فجميع الأوصاف التي حدّدها الفقهاء مخيلة، لكنها غير منحصرة، فلا يمكن أن يتيقن المجتهد أنّ ما ذهب إليه هو الصالح للعلية دون ما عيّنه الآخرون، لهذا نجد الإمام الغزالي الشافعي يضعّف ما ذكره الشافعية من أنّ الطعم لعزّته يكون سبباً للتضييق، ويميل إلى تعليل الحنفية بأنه يجب توسيع مسلكه لشدّة الحاجة إليه[٤].

فاستخراج العلة في التقسيم المنتشر يبقى ظنياً، ولا يمكن للناظر فيه أن يغلق الباب أمام الطرف الآخر؛ بعكس التقسيم المنحصر الذي يغلق فيه المجتهد جميع الاحتمالات ويحصر مناظره في موضع استدلاله، ويلزمه بالحجة.

* * *

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب البيع: (٥٨)، (٣/ ١٨).

(٢) انظر: بدائع الصنائع: (٥/ ١٨٤)، كشف الأسرار: (٣/ ٤٣٣).

(٣) انظر: مواهب الجليل: (٤/ ٣٤٦)، وللتوسع انظر: الفروق: (٣/ ٤١٢) الفرق التسعون والمئة.

(٤) انظر: شفاء الغليل: (٨٦).

* **المطلب الخامس ـ المسلك الخامس: المناسبة أو الإخالة:**

وقد تقدَّم التعريف بها، فالمناسبة هي عمدة كتاب القياس والاستصلاح، ومعنى المناسبة: هو تعيين العلّة بمجرد الملاءمة الشرعية، مع السلامة من القوادح، دون أن تكون منصوصة(١).

والمناسبة في اللغة: الملائمة، أي: ما كانت على مناهج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليها انتظم، كقولنا: حرّمت الخمرة لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف(٢).

وللوصف المناسب درجات، سوف نأتي على تفصيلها في مبحث المصالح المرسلة إن شاء الله.

وينقسم المناسب إلى قسمين:

المناسب الحقيقي، والمناسب الإقناعي.

أمّا المناسب الحقيقي: فهو ما وقع في محلّ الضرورة ومحلّ الحاجة ومحلّ التحسين، وهو عقلي، ولا يزال يزداد على البحث والسبر وضوحاً، ويرتقي بمزيد التأمل إلى مصافِّ العقليات(٣).

وأمّا المناسب الإقناعي: فهو الذي يُخيَّل في الابتداء مناسبته، فإذا سُلِّط عليه البحث، وسُدِّد إليه النظر، ينحلُّ حاصله، ويتبيَّن أنَّه طردي، ومثاله: تحريم الشافعية لبيع النجاسات؛ لأنَّ الشرع أمر باجتنابها، ففي بيعه ومقابلته بالمال وإيجاب الضمان على متلفه إقامة وزن له يناقض ما عُلم من خسّته في الشرع.

---

(١) انظر: إرشاد الفحول: (٣٦٥)، البحر المحيط: (٤/ ١٨٦).

(٢) انظر: المستصفى: (٣١١).

(٣) انظر: شفاء الغليل: (٨٥)، الإبهاج: (٣/ ٥٥).

فالناظر في هذا لأول وهلة يجد كلاماً مقنعاً مناسباً متسقاً، ولكنَّه إذا تؤمِّل وأُمعِن فيه ينفرط حاصله ونجده غير مناسب حقيقة؛ لأنَّ معنى اجتناب النجاسات متعلق بالصلاة والعبادات حصراً، إذ لا تصحّ الصلاة وما شاكلها من العبادات مع وجود النجاسة.

وأمّا الانتفاع بالأعيان النجسة في المبادلة فهو جائز بالاتفاق، ولا مناسبة بين بطلان الصلاة وبين المنع من بيعها[١].

* * *

*** المطلب السادس ـ المسلك السادس تخريج المناط:**

تخريج المناط لغة:

تخريج: مصدر للفعل (خرَّج)، يقال: خرَّج تخريجاً، وأصله من الفعل (خَرَجَ) ضد (دخل)[٢]، وضُعِّفت عينه للتعدية، نحو: أدَّبه تأديباً، والمناط: مفعول به، والمصدر (تخريج) مضاف إلى الأصولي تقديراً.

والأصل في معنى صيغة (فعّل) التكثير والمبالغة[٣]، نحو: طوّف المعتمر؛ أي: أكثر الطواف، ويدلّ في مصطلح (تخريج المناط) على المبالغة في بذل الأصولي جهده، وإمعان النظر لاستخراج العلة، فكان أنسب من التعبير بـ (إخراج المناط)؛ لأنَّ الفعل (أخرج) لا يحمل هذه الدلالة، والمناط: اسم مكان على وزن مَفْعَل، من الفعل ناط، وناط، أي: علّق، فالمناط هو موضع التعليق والربط[٤].

---

(١) انظر: شفاء الغليل: (٨٥).

(٢) انظر: لسان العرب، مادة (خرج).

(٣) انظر: الخصائص لابن جني: (١/ ٢٢٣)، الشافية في علم التصريف: (١٩).

(٤) انظر: لسان العرب، مادة (نوط).

وأمـا **تخريج المناط اصطلاحاً**: فهـو الاجتهـاد لاستنبـاط العلة عند ورود حكم ثابت بالنص أو الإجماع، من غير أن يتعرَّض لبيان العلّة لا صراحة ولا إيماءً، فيكون استخراجها عن طريق المناسبة[١].

وقد يتفق الأصوليـون في هذا المسلك على العلّة، وقد يختلفون، بحسب ظهور الوصف وخفائه.

وإليك بعض الأمثلة على تخريج المناط:

١ ـ لم ينصّ الشارع على علّة تحريم الخمر، بيد أن الأصوليين خرّجوا المناط عن طريق المناسبة، واتفقوا على أنّ علّة التحريم هي الإسكار؛ لأنّه يفوّت العقل الذي هو إحدى الضروريات، وهو مناط التكليف، فهذه العلّة لم ترد بالنص، لكنّ الأصوليين أجمعوا عليها لشدة ظهورها، وارتقت درجتها حتى غدت تضاهي ما ورد بالنص قوّة[٢].

٢ ـ لم ينص الشارع على علّة الربـا في الأصناف الأربعة، فنظر الفقهاء في الوصف المناسب الذي يصلح للعلّية، واختلفوا فيه، لخفائه، فذهب الحنفية إلى أنّ العلة هي الكيل أو الوزن مع اتّحاد الجنس، وذهب المالكية إلى أنّ العلّة هي القوت والادخار مع اتحاد الجنس، وذهب الشافعية إلى أن العلّـة هي الطـعم مع اتحـاد الجنس. ووافق جمهور الحنابلة الحنفية[٣].

* * *

---

(١) انظر: الإبهاج: (٣/ ٨٣)، الإحكام للآمدي: (٣/ ٣٣٦)، روضة الناظر: (٢٧٨).

(٢) انظر: المستصفى: (٣١١).

(٣) انظر: الإبهاج: (٣/ ٧٧) وما بعدها، التقرير والتحبير: (٣/ ٢٤٣)، الإنصاف للمرداوي: (٥/ ١١).

*** المطلب السابع ـ المسلك السابع: تنقيح المناط:**

تنقيح المناط لغةً:

تنقيح: مصدر للفعل: (نقّح)، يقال: نقَح ونقَّح الشيء: قشّره وهذَّبه، وأصلها من (نقح العظم): إذا استخرج مخّه[١].

والمعنى العام: هو تهذيب الشيء وتنقيته وتخليصه من الشوائب والزوائد.

تنقيح المناط اصطلاحاً:

تنقيح المناط له معنيان:

المعنى الأول: هو أن يعمد الأصولي إلى الأوصاف الواردة في النص، فيلغي ما لا يصلح للعليّة، كالأوصاف الطردية وغير المنضبطة، ويعتبر الوصف المناسب، الذي يتضمن المؤثر والملائم. وإلى هذا المعنى ذهب الآمدي وابن قدامة ومن تبعهما[٢].

قال الآمدي: «وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النص على كونه علّة، من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار، مما اقترن به من الأوصاف»[٣].

فتنقيح المناط: هو تنقية العلّة وتخليصها من الأوصاف الملغاة، لذا عدّ الرازي هذه الطريقة هي مسلك السبر والتقسيم ذاته.

المعنى الثاني لتنقيح المناط: هو إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق، بأن

(١) انظر: لسان العرب، مادة: (نقح)، جهرة اللغة (ح ق ن): (١/ ٥٦١).

(٢) انظر: الإحكام: (٣/ ٣٣٦)، روضة الناظر: (٢٧٨).

(٣) الإحكام: (٣/ ٣٣٦).

يقال: «لا فرق بين الأصل والفرع إلاّ كذا وكذا، وذلك لا تأثير له في الحكم البتة، فيلزم اشتراك الفرع والأصل في ذلك الحكم»، ويسميه الحنفية بالاستدلال.

وإلى هذا المعنى ذهب الحنفية، والإمام الغزالي، وابن السبكي، والشوكاني(١).

أما تنقيح المناط بالمعنى الأول: وهو حذف الأوصاف التي لا اعتبار لها وتعيين العلّة الحقيقية، فمثاله:

ما روى أبو هريرة ﷺ أنه: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: هلكت وأهلكت، فقال: وما ذاك؟، قال: وقعت بأهلي في رمضان، قال: تجد رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فتستطيع أن تطعم ستين مسكيناً؟ قال: لا، فجاء رجل من الأنصار بعرق ـ والعرق المكتل فيه تمر ـ فقال: اذهب بهذا فتصدّق...»(٢).

فقد جاء في وصف هذا الرجل بأنه «أعرابي جاء يضرب نحره، وينتف شعره، ويقول: هلك الأبعد»(٣).

فإن الحكم الذي قرره النبي ﷺ هو وجوب إعتاق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً على الترتيب.

وأمّا الوصف الذي أوجب هذا الحكم، فإن الأصولي يعيّنه من بين تلك

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: (٣/ ٣٨٢)، الإبهاج: (٣/ ٨٠)، المستصفى: (٢٨٢)، إرشاد الفحول: (٣٧٥)، المحصول: (٥/ ٣١٢) وما بعدها.

(٢) البخاري، كتاب كفارات الأيمان: (٦٣٣٢)، (٦/ ٢٤٦٨)، ومسلم، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان: (١١١١)، (٢/ ٧٨٢).

(٣) موطأ الإمام مالك، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان (٦٥٨)، (١/ ٢٩٧).

الأوصاف، فهل كان مناط الحكم كونه أعرابياً؟ أو لأنه جاء يضرب نحره وينتف شعره؟ أو لأنه وقع على أهله خاصة؟ أو لأنه جامع في شهر رمضان وهو صائم؟

فيقوم الأصولي بحذف تلك الأوصاف غير المعتبرة، ويعيِّن العلَّة الحقيقية وينقِّيها مما لا دخل له في مناط الحكم.

فيقول الشافعي والحنبلي: العلّة هي الجماع للصائم في شهر رمضان[١]، ويقول الحنفي والمالكي: العلّة هي انتهاك حرمة رمضان بكل مشتهى[٢].

وأما تنقيح المناط بالمعنى الثاني: وهو إلغاء الفارق فمثاله: قول النبي ﷺ: «أيما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه»[٣]، فلو ماتت أو أفلست امرأة، أو يتيم، فالحكم ذاته، لا يتغيّر، إذ لا تأثير للذكورة والأنوثة أو الكبر والصغر في هذا الأمر[٤]. فإلغاء الفارق بين الفرع والأصل يسمى: (تنقيح المناط).

ومنه: ما رواه أبو هريرة ﷺ وغيره: «سئل النبي ﷺ عن الفأرة تموت في السمن، قال: إن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه»[٥].

فإن الحديث ورد في وقوع الفأرة في السمن، فلو وقعت في العسل: فالحكم

---

(١) انظر: المجموع: (٦/ ٣٤٥)، المغني: (٣/ ٢٥).

(٢) انظر: البحر الرائق: (٢/ ٢٩٩)، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني: (٣٠٦) للشيخ صالح عبد السميع الأبيّ، المكتبة الثقافية ـ بيروت.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع: (٣٥٢٣)، (٣/ ٢٨٧)، وابن ماجه، كتاب البيوع: (٢٣٦٠)، (٢/ ٧٩٠) واللفظ له.

(٤) انظر: الإبهاج: (٣/ ٨١).

(٥) البخاري، كتاب الذبائح والصيد، (٥٢١٨)، (٥/ ٢١٠٥)، أبو داود، كتاب الأطعمة (٣٨٤٢)، (٣/ ٣٦٤)، النسائي، كتاب الفرع والعقيقة: (٤٥٨٦)، (٣/ ٨٨).

لا يتغير؛ لأن الطعم واللون والرائحة أو صاف ملغاة، ولا فرق بين وقوع الفأرة في السمن ووقوعها في العسل[١].

فإلغاء الفارق بين السمن والعسل في هذه الصورة يسمى: (تنقيح المناط).

ومن ثمَّ فإنَّ إلغاء الفارق يختلف عن تحرير العلة في تنقيح المناط بثلاث نقاط:

أوَّلاً: إلغاء الفارق نوع من أنواع القياس، تطابق فيه الفرع مع أصله، إلاّ أنَّ العلَّة في الفرع تشتمل على أوصاف زائدة أو مختلفة، لكنها غير قادحة، ولا اعتبار لها، فتلغى، ويلحق الفرع بأصله، فيقال: لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وكذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم، لاشتراكهما في العلّة[٢].

ثانياً: العلّة في إلغاء الفارق معلومة، وأمّا في تحريرها: فمختلطة بغيرها، ويعمد الأصولي إلى تعيينها بإلغاء الأوصاف الزائدة التي وردت في النص.

ثالثاً: إلغاء الفارق يكون تنقيح المناط فيه وارداً على الفرع، وتحرير العلة يكون تنقيح المناط فيه وارداً على الأصل.

الفرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط:

ثمة فرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط وهو:

إذا كان النص قد جاء بالحكم ولم يذكر العلّة، وكان الحكم مما يعلل، فإن اجتهـاد الأصولي في استنباط العلّة عن طريق الإخالة والنظر في المناسبة يسمى: تخريج المناط.

وأمّا إذا ذكر النص أوصافاً متعددة، وقد اختلطت العلّة مع غيرها من الصفات

---

(١) انظر: الإبهاج: (٣/ ٨١).

(٢) انظر: الإبهاج: (٣/ ٨١).

غير المعتبرة أو الملغاة، فإنَّ تخليص العلَّة الواردة في النَّص مما اختلط بها يسمى: تنقيح المناط[1] على مذهب الآمدي ومن ذهب مذهبه.

وعدم اعتبار الأوصاف الواردة في الفرع التي لا تأثير لوجودها يسمى: إلغاء الفارق.

وبعد، فإن هذه أهم مسالك العلّة، وبقي منها: الطرد والدوران والشبه، والنزاع فيها كبير، فآثرت عدم عرضها، لقلة فائدتها، ثم إنَّ العلل التي تستخرج عن طريقها إن كانت مقبولة، فمسلك المناسبة يغني عنها وهو أقوى وأرسخ، وإن كانت مردودة فهي كلام حشوي لا طائل منها إلاّ أن الشبه لا تنكر أهميّته، لكنه متشعّب، ولسنا بصدد التفصيل فيه.

التوجيه المقصدي:

وبعد، فإن معرفة العلل تكشف عن الحِكَم من تشريع الأحكام، ومن خلالها يتوصل الفقيه إلى فهم القصد من خطاب الشارع، فيتسع مدركه للحكم، ولا يقف عند الظواهر، وإنما يلحق الوقائع والمستجدّات بالأحكام التي اشتركت بالعلل معها، فيُجري القياس فيما يقبل الإلحاق، ويميّز المشتبهات، فيسدّد ويقارب.



المبحث الثامن
الضابط الثامن: تحقيق المناط

تمهيد:

درج الأصوليون على ضمّ تحقيق المناط إلى مبحث مسالك العلة، مع

(١) انظر: الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه (١٨٢) عبد الرحمن زايدي، دار الحديث ـ القاهرة.

تخريج المناط وتنقيحه؛ لأنه عملية مكمّلة لهما.

لكنني آثرت أن أفرد تحقيق المناط، وأجعله ضابطاً أصلياً؛ لأنني لست أعني به المعنى الضيّق الذي ينحصر في الكشف عن وجود علّة الأصل في الفرع لإجراء القياس، لكنني أعني به: معرفة المحكوم فيه على حقيقته، ومعرفة ما يدخل وما لا يدخل فيه، وهذا يقتضي المعرفة والإحاطة بالواقع ومكوّناته، وبالأشياء وأوصافها، وبالأفعال وأسبابها وآثارها.

فتحقيق المناط بالمعنى الواسع المقصود هنا: هو تنزيل الأحكام من المفهوم إلى الواقع على وجه الإصابة والدقة.

والخلل في تحقيق المناط مزلّة ينزلق فيها صنفان من الناس.

الصنف الأول: من لم يكن أهلاً للعلم، ولم يفهم الأحكام فهما سليماً.

الصنف الثاني: من لم يفهم الواقع، فيخطئ في ربط الحكم مع المحكوم فيه، ويترتب على ذلك: أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وُضعت له، أو على أكثر مما وُضعت له، أو على أقل مما وُضعت له، أو تعطيل الحكم مع وجود مناطه[1].

وأما تحقيقه فيكون بمراعاة الضوابط السبعة المتقدمة، مع معرفة الواقع، فإن هذه تسلك بالمجتهد إلى الإصابة والسداد في تنزيل الأحكام على الواقع وتحقيق مناطاتها.

وبعد أن تبين المقصود من تحقيق المناط، يمكن أن نعود إلى تعريف علماء الأصول له:

* * *

(١) انظر: الاجتهاد، النص الواقع المصلحة: (٦٤).

*** المطلب الأول ـ تعريف تحقيق المناط:**

عرَّف الإمام الشاطبي تحقيق المناط بقوله: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محلّه»[1].

وقد اخترت تعريف الإمام الشاطبي؛ لأنني أقصد ما يقصده من تحقيق المناط، بالمعنى الواسع الشامل، وأمَّا سائر الأصوليين فيقصرون تحقيق المناط على إثبات وجود علة الأصل في الفرع عند إجراء القياس.

ويوضح الإمام الشاطبي تعريفه فيقول: «وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدٍّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً، فإنَّا إذا تأمّلنا العدول، وجدنا لاتصافهم بها طرفين، وواسطة، طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه، كأبي بكر الصديق ﷺ، وطرف آخر، وهو أوَّل درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرّد الإسلام، فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لا بدّ فيه من بلوغ حدّ الوسع وهو الاجتهاد، فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد.

كما إذا أوصى بماله للفقراء، فلا شك أن من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر، فهو من أهل الوصية، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر، وإن لم يملك نصاباً، وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء، ولا سعة له، فينظر فيه، هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى، وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات، إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفق عليه والمنفِق، وحال الوقت، إلى

---

(١) الموافقات: (٤/ ٩٠) وما بعدها.

غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها، فلا يمكن أن يُستغنى هنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يُتَصوَّر بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدّم لها نظير، وإن تقدّم لها في نفس الأمر، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بدَّ من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر واجتهاد أيضاً. وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات، ويكفيك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزيئة على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة، تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معيّن خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث، يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعيّنة إلا وللعالم فيها نظر، سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل فيه، فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بيّن لمن شدا في العلم»[1].

* * *

* المطلب الثاني ـ أقسام المناط:

ينقسم المناط إلى قسمين رئيسيين، هما: مناط الأنواع، ومناط الأشخاص، أو الأعيان.

ومناط الأشخاص أو الأعيان له نوعان: مناط عام، ومناط خاصّ:

أولاً ـ مناط الأنواع:

وهذا القسم يصحُّ فيه تقليد أهل النظر والعلم وإن اختلف الزمان؛ لأنه واقع

---

(١) الموافقات: (٤/ ٩٠) وما بعدها.

على أعيان ثابتة، كالمثل في جزاء الصيد، فقد جاء النص فيه مجملاً، وهو قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥] فاجتهد السلف في تعيين الأنواع ثم حققوا المثلية، فجعلوا الكبش مثلاً للضبع، والعنز مثلاً للغزال، والعناق مثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والناقة مثلاً للنعامة(١). . .

ومثله أيضاً تحديد جهة القبلة، فيجوز لمن اشتبهت عليه القبلة أن يسأل أي عالم بها أو أن يستعمل البوصلة لمعرفة جهتها؛ لأن تحديدها من تحقيق مناط الأنواع، والأنواع ثابتة لا يعتريها تغيير.

ثانياً ـ مناط الأشخاص أو الأعيان:

وله نوعان: المناط العام، والمناط الخاص.

النوع الأول: المناط العام: وهو القاعدة التي يُعرض عليها المكلّفون، بغض النظر عن الزمان والمكان، وذلك كتحقيق العدالة في الشهود، والأوصاف الموجبة للولاية العامّة، فهذا النوع هو التنزيل الأولي من غير نظر إلى ما احتف به من قرائن وملابسات.

فتحقيق المناط العام: هو إيقاع ما تقتضيه النصوص تجاه المكلّفين، عموماً، دون الالتفات إلى الظروف الخاصة التي قد تعتري المكلّف، كمن يسأل عن حكم أكل الميتة، فيقال له: حرام، حيث يُقرَّر له الحكم العام، دون النظر إلى حالته الخاصة.

وكمن يسأل عن ولي البنت في النكاح، فيقال له: أبوها، بغض النظر عن حالته وأهليته للولاية.

النوع الثاني: المناط الخاص: وهو ما ينطبق على الإنسان في خاصة نفسه،

---

(١) انظر: الموافقات: (٤/ ٩٣).

فيقوم المجتهد بالنظر في حال المكلف، فينظر في الزمان والمكان والقدرة والعجز، ونحـو ذلك[1]. حيث يحدد الاقتضاء المناسب لحالة كل فرد، اقتضاء أصلياً كان أو تبعياً.

ومثاله: كمن يسأل عن أكل الميتـة، فإن كان غيـر مضطر، يقال له: أكلها حرام، وإن كان مضطراً، يقال له: أكلها حلال.

ومن ثم ينزل العلماء فقـه الأقليـات المسلمـة، الخاصـة بظروفهم، حيث معالجـة حياتهم الواقعية، وتدبيرها في مستجداتهم، وتحقيق أحكام الشريعة في تصرّفاتهم، في حدود القدرة والإمكان والاستطاعة، لإمكانية تنزيل الأحكام على أرض الواقع.

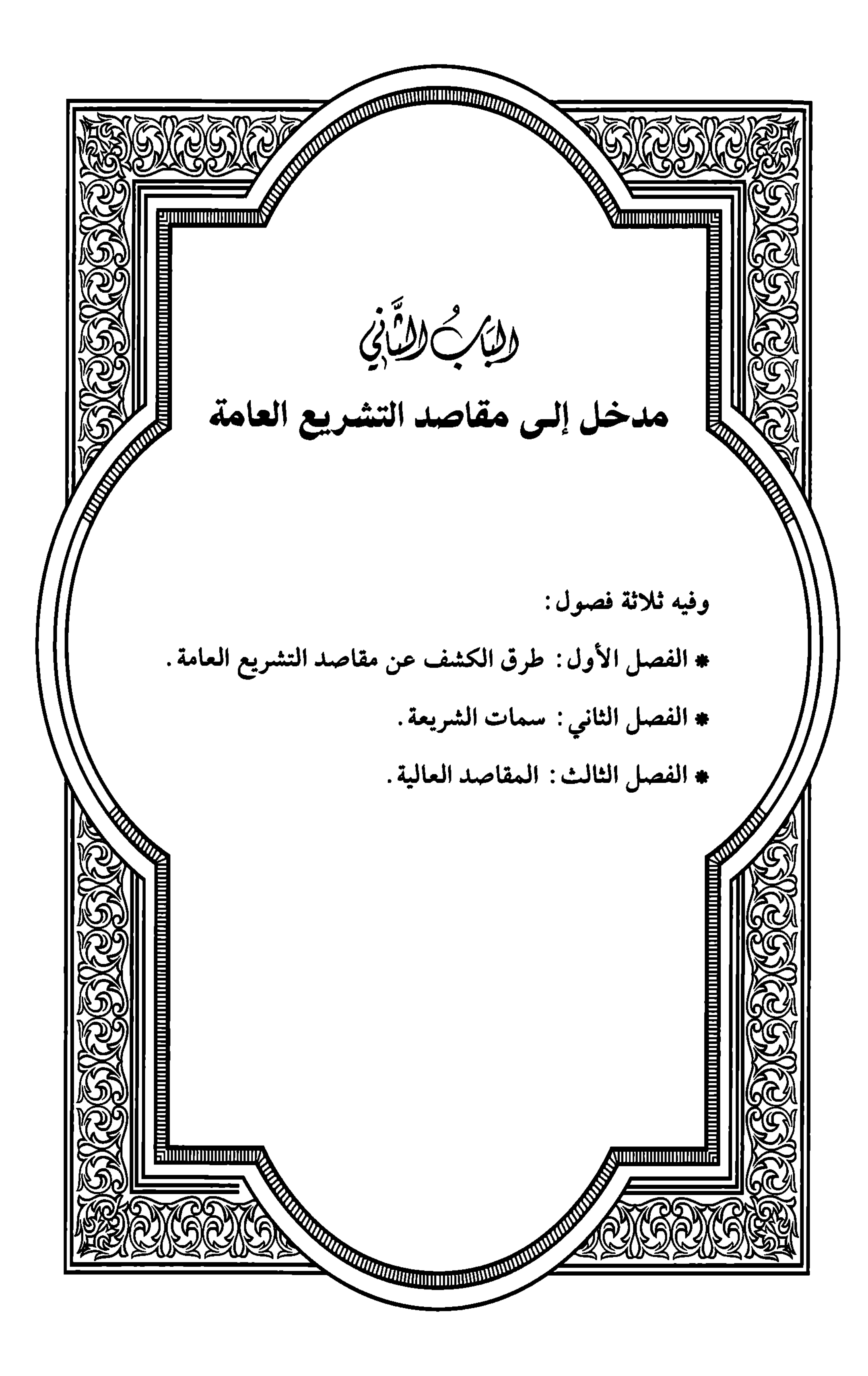
بيد أن أحكامهم لا يصح تعميمها، ولا بد من مراعاة الضوابط وعدم الشطط فيها، مع مراعاة قاعدة: (الميسور لا يسقط بالمعسور).

وبعد: فإن لتحقيـق المناط أهمية بالغة في تنزيل الأحكام على الواقع بدقة وسداد، وعدم التعسف في إصدار الأحكام على الوقائع. ومن خلال تحقيق المناط يمكن للمجتهد أن يراعي أحوال المكلّفين، ويصدر الأحكام السديدة التي توافق الشرع، وتتناسب مع ظروفهـم وقدراتهم وواقعهم، وإمكانياتهم، واعتبار الزمان والمكان والبيئة في تقرير الأحكام.

❐ ❐ ❐

---

(١) انظر: الاجتهاد بتحقيق المناط: (٢٠٦).



الباب الثاني

مدخل إلى مقاصد التشريع العامة

وفيه ثلاثة فصول:

* الفصل الأول: طرق الكشف عن مقاصد التشريع العامة.
* الفصل الثاني: سمات الشريعة.
* الفصل الثالث: المقاصد العالية.



الفصل الأول

طرق الكشف عن مقاصد التشريع العامّة

إنَّ الكشف عن مقاصد التشريع العامَّة يتمثل بالنظرة الشاملة في نصوص الشريعة وأحكامها وعللها من خلال المعاني الكلِّية التي تشترك فيها الأحكام من شتى الأبواب.

وثمة طرق يتوصل الباحث من خلالها إلى الكشف عن مقاصد الشريعة، أهمها ما يلي:

المبحث الأول
الطريق الأول: استقراء نصوص الشريعة المباشرة

إن هناك بعض النصوص تشير مباشرة إلى مقاصد التشريع، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النحل: ٩٠] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[البقرة: ٢٠٥] وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩]، ونحوها من الآيات الصريحة في الدلالة على مقاصد الشريعة من اعتبار العدل والإحسان ونبذ الظلم والفساد والبغي.

وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[المائدة: ٦] وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

وقول النبي ﷺ: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»[١].

وقوله: «إنّ الدين يسر، ولن يشادَّ هذا الدين أحدٌ إلاّ غلبه»[٢].

وقوله لمعاذ وأبي موسى رضي الله عنهما حين بعثهما إلى اليمن: «يَسِّرا ولا تعسِّرا وبشِّرا ولا تنفِّرا»[٣]. فإن هذه النصوص وأمثالها تصرِّح بمقصد التيسير ورفع الحرج[٤].

* * *

المبحث الثاني

الطريق الثاني: استقراء الشريعة في تصرفاتها

واستقراء الشريعة نوعان:

* * *

(١) أخرجه البخاري تعليقاً، كتاب الإيمان، في رأس باب: الدين يسر: (١/ ٢٣) والإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: (٢١٠٧) (١/ ٢٣٦).

(٢) البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر: (٣٩)، النسائي، كتاب الإيمان وشرائعه: (١١٧٦٥).

(٣) البخاري، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن: (٤٠٨٨)، (٤/ ١٥٧٩) ومسلم، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير: (١٧٣٣)، (٣/ ١٣٥٩).

(٤) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٦٢).

* **المطلب الأول:**

النوع الأول:

استقراء علل الأحكام التي ثبتت عن طريق مسالك العلَّة.

فإنَّ هذا الاستقراء يفيد العلم بمقاصد الشارع؛ لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متّحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يُستنتج من استقراء الجزيئات تحصيل مفهوم كلّي بحسب قواعد المنطق، وإليك البيان:

١ ـ لقد نهى النبي ﷺ عن المزابنة في قوله لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينقص الرطب إذا جفّ؟ قال: نعم، قال: فلا إذن»[1].

وقد بيَّن ﷺ علة هذا النهي بمسلك الإيماء عندما سأل السائل: «أينقص الرطب إذا جف؟» وبقوله: «فلا إذن» فعُلم أن علة النهي عن المزانبة هو بيع مجهول بمعلوم، أو مجهول بمجهول من جنسه، وهي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرَّطب منهما المبيع باليابس؛ لأنه ينقص بالجفاف كما نهى ﷺ عن «شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما في ضروعها إلاّ بكيل، وعن شراء العبد وهو آبق، وعن شراء المغانم حتى تُقسم، وعن شراء الصدقات حتى تقبض، وعن ضربة الغائص»[2][3].

---

(١) أبو داود، باب في بيع التمر بالتمر: (٣٣٥٩)، (٣/ ٢٥١)، الترمذي، النهي عن المحاقلة والمزابنة: (١٢٢٥)، (٣/ ٥٢٨)، النسائي، اشتراء التمر بالرطب: (٦١٣٦)، (٤/ ٢٢)، ابن ماجه، بيع الرطب بالتمر: (٢٢٦٤)، (٢/ ٧٦١).

(٢) الغائص: هو الذي يغوص في البحر، والمراد من قوله: (ضربة الغائص) أي: أن يقول الغوّاص للرجل: ما أخرجته في هذه الغوصة فهو لك بكذا من الثمن قبل أن ينزل في الماء، وهذا غرر.

(٣) أخرجه الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري ﷺ: (١١٣٩٥)، (٣/ ٤٢)، وابن ماجه، =

فإذا استقرينا علل هذه البيوع التي نهى النبي ﷺ عنها نجدها تشترك في صفة واحدة وهي: وجود الجهالة في هذه العقود.

ومثله ما روى أنس بن مالك ﷺ: «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهي، فقيل لـه: وما تزهي؟ قال: حتى تحمرّ، فقـال رسول الله ﷺ: أرأيت إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟»[١].

فإن علّة منع بيـع الثمار قبل بدوٍّ صلاحها وجود الغرر، ومن ثمّ فإن الفقيه يستنتج من مجموع هذه الأحاديث وأمثالها مقصدَين من مقاصد الشريعة:

المقصد الأول: هو إبطال الغرر، ثم يعمم هذه العلّة على المعاوضات التي تشبه البيـوع، ويحكم على كلٍّ تعاوض اشتمل على خطر أو غرر معتبر أو جهالة بأنّه باطل[٢].

المقصـد الثاني: تحريم أكل أموال الناس بالباطـل، وهو أعم من الأول، ولأجله حُرِّم الغرر، كما صرَّح النبي ﷺ بقوله: «أرأيت إذا منع الله الثمر فيم يأخذ أحدكم مال أخيه؟» وهو يعود إلى المقصد الأصلي: حفظ المال.

٢ ـ نهى النبـي ﷺ عن خطبـة الرجل على خطبـة أخيـه، وعن سومـه على سومـه، فقال: «المؤمن أخو المؤمن، فلا يحـل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه،

= باب النهـي عـن شـراء مـا في بطون الأنعـام وضروعهـا وضربـة الغـائص: (٢١٩٦)، (٢/ ٧٤٠).

(١) أخرجه البخـاري، باب إذا باع الثمـار قبل أن يبدو صلاحها: (٢٠٨٦)، (٣/ ١١٩٠)، ومسلم، باب وضع الجوائح: (١٥٥٥)، (٣/ ١١٩٠).

(٢) انظر: نيل الأوطـار: (٥/ ٢٤٥)، مقاصد ابن عاشور: (٥٦)، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليوسف العالم: (١١٦).

ولا يخطب على خطبته حتى يذَر»[١].

وكذلك نهى النبي ﷺ عن أن يُقيم الرجل أخاه ليجلس مكانه، فقال: «لا يُقيمنَّ أحدُكم الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه»[٢].

وإذا تتبعنا علَّة النهي في هذه الأحكام، نجد أنَّ العلَّة هي البغيضة والشحناء والإحن والقطيعة التي تورثها هذه التصرفات.

وبهذا نتعرف على قصد الشارع في ترسيخ معاني المودة والائتلاف التي ينبغي أن تسود في المجتمع، ومن خلال هذه النتيجة نستخلص قاعدة كلية وهي:

أنَّ ما من شأنه أن يجلب بواعث الشحناء والبغضاء في المعاملات المالية والاجتماعية ونحوها، فهو مرفوض ومحظور شرعاً[٣]، سواءً على صعيد الأفراد أو الجماعات أو الدول، وهذا يؤول إلى المقصد العالي: الائتلاف والاعتصام والمَحبّة.

وتجدر الإشارة إلى أن ما ورد من الأمثلة السابقة، لا يرتقي إلى حقيقة الاستقراء، وإنما هي أمثلة ليس إلا، وأما الاستقراء الحقيقي فيكون بتتبّع علل الأحكام كلّها أو جلها من شتى الأبواب.

* * *

---

(١) البخاري، كتاب النكاح، باب: لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع: (٤٨٤٨)، (٥/ ١٩٧٥) بلفظ مقارب، ومسلم، باب التحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يذر: (١٤١٤)، (٢/ ١٠٣٤) واللفظ له، والنسائي، باب بيع الرجل على بيع أخيه: (٦٠٩٥)، (٤/ ١٤).

(٢) مسلم، كتاب السلام: (٢١٧٧)، (٤/ ١٧١٤)، الترمذي، كتاب الأدب: (٢٧٤٩)، (٥/ ٨٨).

(٣) انظر: المقاصد العامة، للعالم: (١١٧)، مقاصد ابن عاشور: (٥٧).

*** المطلب الثاني:**

النوع الثاني من أنواع الاستقراء:

استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة، بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلّة مقصد مراد للشارع.

ومن ذلك:

١ ـ النهي عن بيع الطعام قبل قبضه: فقد قال النبي ﷺ: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه»[١]، وعلَّة ذلك: طلب رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئه، الذي دل عليه حديث أصناف الربا، فإن علَّته ألاّ يبقى الطعام في الذمّة فيفوت رواجه.

والنهي عن الاحتكار في الطعام، قال ﷺ: «من احتكر فهو خاطئ»[٢] وعلته: إقلال الطعام من الأسواق.

فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد ونجعله أصلاً، ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال يكون بصور من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا المعاوضات لا يُخشى معه عدم رواج الطعام، ولذلك قلنا: تجوز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه[٣].

٢ ـ إذا تتَّبعنا أدلَّة الأحكام في شأن الرقيق: نجد أنَّ الشارع قد أوجب العتق

---

(١) أخرجه البخاري، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة: (٢٠٢٦)، (٢/ ٧٥٠).

(٢) مسلم، باب تحريم الاحتكار في الأقوات (١٦٠٥)، (٣/ ١٢٢٨) والبيهقي، باب ما جاء في الاحتكار: (١٠٩٣٠)، (٦/ ٢٩).

(٣) مقاصد ابن عاشور: (٥٩).

في كفارة اليمين، وكفارة القتل الخطأ، والظهار، وكفارة خرق يوم من رمضان بالجماع، وعتق بعض الأقارب على أقاربهم بمجرد دخولهم في ملكهم، وسراية عتق الشريك، وتشريع الكتابة والتدبير، وعتق أم الولد بموت سيّدها.

كما رغَّب الشارع بالعتق، وجعله من أقرب القربات إلى الله تعالى.

ومن ذلك أيضاً فقد غلَّظ النبي ﷺ الوعيد على من استرقَّ حرًّا، فقال فيما يرويه عن ربّه: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرًّا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعط أجره»[1].

ومن خلال هذه الأحكام نستنتج مقصداً كلياً وهو: (تشوف الشارع إلى الحرية)[2].

ويمكن أن نعدِّي هذا المقصد اليوم إلى الحريات المشروعة وعدم المساس بها، كحريّة التملك، وحرية التعبير، وحرية الاختيار، ونحوها.

* * *

المبحث الثالث
الطريق الثالث: الاهتداء بالصحابة ﷺ

إنَّ الاهتداءَ بالصحابة ﷺ والاقتداءَ بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة، وتطبيقها على الواقع[3] طريقٌ قويمٌ يُتوصَّل به إلى معرفة مقاصد الشريعة.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع: (٢١١٤)، (٢/ ٧٧٦)، وابن ماجه، كتاب الرهون، باب أجر الأجراء: (٢٤٤٢)، (٢/ ٨١٦)، ومسند أحمد عن أبي هريرة: (٨٦٧٧)، (٢/ ٣٥٨).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي: (٣/ ٢٨٨) المسمى (مفاتيح الغيب) دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، وانظر: المقاصد العامة، للعالم: (١١٨).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة للعالم: (١١٩).

ولكن قبل ذكر هذا لا بدّ من التعريف بالصحابي الذي يهتدى بفهمه ويُقتدى بعمله.

* * *

*** المطلب الأول ـ ما المقصود بالصحابي؟:**

إن تعريف الصحابي في علم الأصول والاستنباط يختلف عن تعريفه في علم مصطلح الحديث.

فقد عرَّف المحدّثون الصحابي بأوسع المعاني، ورجَّحوا ثبوت الصحبة بالرؤية أو السماع من النبي ﷺ ولو للحظة واحدة[1].

وهذا يتفق مع طبيعة علم الحديث، إذ أنه قائم على النقل والرواية، ويكفي في التحديث شرف الصحبة ولو للحظة واحدة.

وأمّا الصحابي في علم الأصول، فلا بدَّ أن يتصف بصفات خاصَّة؛ لأنه يُتَّخذ دليلاً ومرشداً لفهم كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، ومقاصد الشارع في أحكامه، ومن ثمَّ فإنه يُهتدى به، ويُقتدى باجتهاده، وهذا لا يتحصل إلاّ ممن طالت صحبته لرسول الله ﷺ.

قال البخاري الحنفي: «واختلفوا في تفسير الصحابي... وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه: اسم لمن اختص بالنبي ﷺ، وطالت صحبته معه على طريق التتبع والأخذ منه»[2].

---

(١) انظر: فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي: (٣/ ٩٣) دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

(٢) كشف الأسرار: (٢/ ٥٦٠).

وهذا التعريف يصدق على أمثال الخلفاء الراشدين وفقهاء الصحابة كالعبادلة الأربعة، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، وأنس بن مالك، وزيد بن ثابت، وأبي هريرة، وأبيّ بن كعب، وعائشة، وأم سلمة ونحوهم من المهاجرين والأنصار الذين شهدوا معه الغزوات، ولازموه في أحواله، وعاصروا نزول القرآن، واطّلعوا على مقاصد الشريعة، وفقهوا ما جاء به التنزيل، رضي الله عنهم وأرضاهم أجمعين[١].

قال الإمام ابن القيم: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمّة لمراد نبيّها، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ثم يعدل عنه إلى غيره البتة.

والعلم بمراد المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علّته، والحوالة على الأول وأوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبّر»[٢].

ومن أرباب الألفاظ عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، ومن أرباب المعاني أبوه عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وقال الإمام الدهلوي: «أما معرفة المقاصد التي بنيت عليها الأحكام، فعلم دقيق، لا يخوض فيه إلاّ من لطف ذهنه، واستقام فهمه، وكان فقهاء الصحابة قد تلقّوا أصول الطاعات والآثام من المشهورات التي أجمعت عليها الأمم الموجودة يومئذ، كمشركي العرب، وكاليهود والنصارى، فلم تكن لهم حاجة إلى معرفة لميّاتها، ولا البحث عما يتعلق بذلك.

---

(١) انظر: الكافي الوافي: (٢١٩) وما بعدها.

(٢) إعلام الموقعين: (١/ ٢٨٩).

أمّا قوانين التشريع والتيسير وأحكام الدين، فتلقوها من مشاهدة مواقع الأمر والنهي، كما أنّ جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة، وكانوا في الدرجة العليا من معرفتها»[١].

* * *

*** المطلب الثاني ـ الأمثلة:**

من أمثلة معرفة الصحابة لمقاصد الشارع بمخالطة النبي ﷺ وطول صحبتهم له: ما فعله أبو برزة الأسلمي[٢] ﷺ، فقد روى الأزرق بن قيس قال: «كنا بالأهواز نقاتل الحرورية، فبينا أنا على جرف نهر، إذا رجلٌ يصلي، وإذا لجام دابّته بيده، فجعلت الدابة تنازعه، وجعل يتبعها، قال شعبة: هو أبو برزة الأسلمي، فجعل رجل من الخوارج يقول: اللهم افعل بهذا الشيخ، فلما انصرف الشيخ، قال: إني سمعت قولكم، وإني غزوت مع رسول الله ﷺ ست غزوات أو سبع غزوات وثمان، وشهدت تيسيره، وإني كنت أن أرجع مع دابتّي أحب إليّ من أن أدعها ترجع إلى مألفها فيشق عليَّ»[٣].

وفي رواية: «فترك صلاته وتبعها حتى أدركها... وقال: إن منزلي متراخٍ، فلو

---

(١) حجة الله البالغة: (١/ ٢٨٩).

(٢) هو نضلة بن عبيد بن الحارث الأسلمي، مشهور بكنيته، أسلم قديماً، وشهد خيبر وفتح مكة وحنيناً وغيرها من المواقع، روى عن النبي ﷺ، وعن أبي بكر ﷺ، وشهد قتال الخوارج مع علي ﷺ، توفي سنة أربع وستين، وقيل غير ذلك. انظر: الإصابة: (٦/ ٤٣٤)، الاستيعاب: (٤/ ١٦١٠).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب: ما يجوز من العمل في الصلاة: (١١٥١)، (١/ ٤٠٥)، والإمام أحمد عن شعبة بن الأزرق: (١٩٧٨٥)، (٤/ ٤٢٠).

صليت وتركتها لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحب النبي ﷺ ورأى من تيسيره»[(١)].

فإنه ﷺ، من خلال صحبته لرسول الله ﷺ واطلاعه على أحواله، وإفتائه، وتعامله، استخلص معنى كليًا، تتصف به الشريعة، وهو: (اليسر)[(٢)].

ومن ذلك، لو تتبعنا فتاوى عمر بن الخطاب ﷺ نجدها مُسدّدة نحو المقاصد والمصالح الحقيقية التي جاء بها الشارع، وهي جديرة بأن تكون مدرسة في مقاصد التشريع وروحه.

وكذلك قُلْ في سائر الخلفاء الراشدين وعلماء الصحابة الذين استحدثت في أيامهم وقائع وأحداث لم تكن في عهد النبي ﷺ، بعد تَغيّر الطبائع والنفوس، وتبدّل الزمان وحركة الحياة، فقرّروا أحكاماً تنمي عن رسوخ مقاصد الشارع في نفوسهم، وجاءت متساوقة مع المصالح وروح التشريع.

ولا غرو في ذلك، فقد وثق بهم النبي ﷺ في حياته، وأفسح لهم مجال الاجتهاد في الوقائع التي لم يجدوها في الكتاب أو السنة؛ لفهمهم المعاني ورسوخ المقاصد في تفكيرهم.

فها هو معاذ بن جبل ﷺ لما أراد النبي ﷺ أن يبعثه إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: اقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ «يسرا ولا تعسرا»: (٥٧٧٦)، (٥/ ٢٢٦٩).

(٢) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٦٣)، المقاصد العامة: (١١٩).

رسول رسولِ الله لما يرضي رسول الله»[١].

فقد قرّر النبي ﷺ معاذاً ﷺ في بناء الأحكام على المعاني التي فهمها، عندما قال: «اجتهد رأيي ولا آلو» وهذا تنبيه للصحابة على الحكم بالنظائر والتسوية بينها عند الاجتماع في المعاني المعقولة منها[٢].

ولعّل سؤالاً يرد: إذا كان الصحابة قد فهموا مقاصد الشريعة، فما بال مظاهر اختلاف الفتوى والرأي بين فقهائهم؟!

فالجواب: إنه لا منافاة البتة، فإنَّ فهم المقاصد لا يستلزم الاتفاق في الفروع لاعتبارات عدّة.

منها: أن يكون الأمر واقعاً بين أمرين، فكلٌّ يرجح المصلحة التي يراها أقرب بحسب اجتهاده، كقرار أبي بكر ﷺ في محاربة المرتدين ومانعي الزكاة، ومخالفة الصحابة له في بادئ الأمر.

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية: (٣٥٩٢)، (٣/ ٣٠٣)، والبيهقي، كتاب آداب القاضي: (٢٠١٢٦)، (١٠/ ١١٤). والطبراني في المعجم الكبير في المراسيل عن معاذ بن جبل (٣٦٢)، (٢٠/ ١٧٠).

قال ابن القيّم: «فهذا حديث، وإن كان عن غير مُسَمَّين، فهم أصحاب معاذ، فلا يضرّه ذلك، لأنه يدلّ على شهرة الحديث، وأن الذي حدّث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحلّ الذي لا يخفى، ولا يُعرف في أصحابه مُتّهم ولا كذّاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، ولا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به»، إعلام الموقعين: (١/ ٢٠٢).

(٢) انظر: المقاصد العامة، للعالم: (١٢١).

ومنها: أنَّ بعضهم لم يبلغه النص أو نسخه، فيعمل باجتهاده، كما ورد أنَّ عمر ﷺ، وجد من معاوية بن أبي سفيان ﷺ ريح طيب، وهو بذي الحليفة، وهم حجاج، فقال عمر: «ممن ريح هذا الطيب؟ قال: شيء طيّبتني به أمّ حبيبة، فقال عمر: لعمري أقسم بالله لترجعنّ إليها حتى تغسله، فوالله لئن أجد من المحرم ريح قطران أحبّ إليّ من أن أجد منه ريح الطيب»(١).

قال البيهقي: «ويحتمل أنّه لم يبلغه حديث عائشة ﷺ، ولو بلغه لرجع عنه، ويحتمل أنه كان يكره ذلك؛ لئلا يغترَّ به الجاهل، فيتوهم أنَّ ابتداء الطيب يجوز للمحرم»(٢).

ومع هذا: إذا نظرنا في اختلافهم نجد أكثره متعلقاً بأمور العبادات، التي أصلاً تستند إلى النصوص لا المقاصد، كاختلافهم في الوضوء من مس الذكر، ولمس المرأة الأجنبية، واختلافهم في قراءة الفاتحة خلف الإمام، واختلافهم في إخراج الزكاة من مال الصبي والمجنون ونحوها من فروع العبادات.

وأما ما كان مستنداً إلى روح التشريع ومقاصده من وقائع ومستجدات فقلما يختلفون فيه، وذلك كجمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر ﷺ في مصحف واحد، وجمع الأمّة على رسم واحد في عهد عثمان ﷺ، وتقدير حدّ الخمر بثمانين جلدة، وإلحاقه بحد القذف تنزيلاً للمظنة بمنزلة المئنّة، كما رأى علي بن أبي طالب ﷺ، وتضمين الصناع كما رأى عليّ أيضاً، وبت الطّلاق الثلاث في مجلس واحد كما رأى

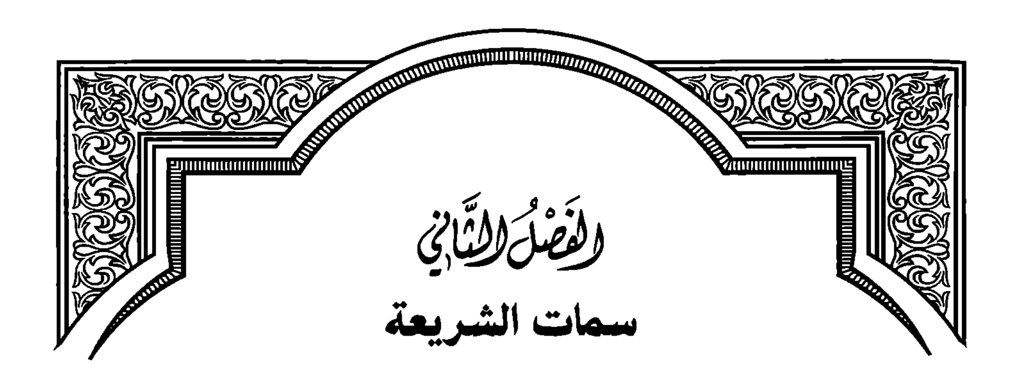
---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الحج: (٧٢١)، (١/ ٣٢٩)، والإمام أحمد في مسنده من حديث أم حبيبة ﷺ: (٢٦٨٠٢)، (٦/ ٣٢٥)، والإمام البيهقي، واللفظ له، باب الطيب في الحج: (٧٨٤٩)، (٥/ ٣٥).

(٢) سنن البيهقي الكبرى: (٥/ ٣٥).

عمر ﷺ، والحكم في المسألة المشتركة في الفرائض، وتقاسم الجدّات السدس إذا اجتمعن، ونحوها من المستجدّات التي اتفق عليها الصحابة ﷺ.

* * *



الفَصْلُ الثَّاني
سمات الشريعة

إنَّ الشريعة الإسلامية تتّسم بسمات عدَّة تتجلى من خلالها مرونتها ورسوخها ومعقوليتها وعظمتها، ونكتفي بأهمّ سمتين من سمات الشريعة وهما:

١ ـ السماحة والتيسير ورفع الحرج.

٢ ـ موافقة الفطرة.

المبحث الأول
السماحة والتيسير ورفع الحرج

إن سمة السماحة في الشريعة الإسلامية من أبرز السمات التي أكسبتها المرونة أمام متغيرات الظروف والأحوال، مما أمدَّها بالدوام والصلاح على مرِّ العصور.

*** المطلب الأول ـ تصنيف بعض العلماء سمة السماحة تحت عنوان المقاصد:**

إن بعض العلماء صنف سمة السماحة والتيسير تحت عنوان مقاصد الشريعة[(١)]، منهم الإمام الطاهر بن عاشور، فقد قال: «السماحة أكبر مقاصد الشريعة»[(٢)]،

---

(١) وممن سار على تصنيف ابن عاشور وجعل التيسير تحت عنوان المقاصد: د. الخادمي: انظر: علم المقاصد الشرعية: (٣١)، و د. محمد بكر إسماعيل، انظر: مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً (٧٨). وغيرهما.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (١٨٨).

وقصد بالسماحة: السهولة المحمودة واليسر، ثم قال: «واستقراء الشريعة دلَّ على أنَّ السماحة واليسر من مقاصد الدين»[١].

وفي استقراء د. جمال الدين عطية لمقاصد الشريعة العالية قال عن ابن عاشور: «في خصوص المقاصد العالية نجده لا يفرّق بين المقاصد والمفاهيم والخصائص، فقد تحدَّث عن مفاهيم الفطرة والسماحة والحقوق والمساواة والحرية، معبِّراً عنها أحياناً بلفظ المقاصد، وأحياناً بألفاظ أخرى»[٢] اهـ.

وهي في الحقيقة تلتقي مع بعضها، وليس من الخطأ تصنيف السماحة واليسر في قائمة المقاصد مجازاً.

والفرق بينهما: أنّ المقاصد هي الغايات التي وُضعت الشريعة لها، لأجل تحقيقها لمصالح العباد[٣].

فالمقاصد: أهداف وغايات التشريع، كتحقيق العبودية لله، وحفظ الدين، وحفظ النفس... ونحوها.

وأما السماحة والتيسير ورفع الحرج فهي صفات ملازمة لأحكام الشريعة، وليست أهدافاً وغايات قصدت إليها الشريعة.

فالمقصد موضعه الغاية والهدف من التشريع، والسمات موضعها الأحكام التكليفية ذاتها[٤]، واعتبار السماحة والتيسير من سمات الشارع ملازم للمقاصد،

---

(١) المرجع نفسه: (١٩١).

(٢) نحو تفعيل المقاصد، د. جمال الدين عطية: (١١٧) دار الفكر، دمشق ط: ٢٠٠١م، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً: (١٣).

(٤) انظر: رفع الحرج: (الباحسين): (٤٤).

إلاَّ أنَّ كلاًّ منهما يرد في موضع.

وسمة التيسير ورفع الحرج، جعلت الشريعة صالحة للتطبيق في جميع الظروف، وأحكامها تحت قدرة المكلّف أيًا كان، قال الإمام الشاطبي: «. . . لأنَّ الله إنما وضع الفرائض على العباد على وجه من التيسير، يشترك فيه القوي والضعيف، والصغير والكبير، والحرّ والعبد، والرجل والمرأة، حتى إذا كان بعض الفرائض يُدخل الحرج على المكلف، يسقط عنه جملة، أو يعوّضه عنه ما لا حرج فيه. . . »[1].

إلاّ أنّ هناك صورة يكون فيها التيسير ورفع الحرج مقصداً من مقاصد الشريعة، وذلك: إذا اقترن الإسلام مع الديانات السابقة التي تشتمل على الإصر والتشديد، فباعتبار أن الإسلام ناسخ لتلك الأديان ورافع لتلك الأغلال، وقاصد لليسر والسماحة، فيكون التيسير ورفع الحرج حينئذ مقصداً من مقاصد الشريعة، لا سيما لأتباع تلك الديانات، الذين انفكوا عنها ودخلوا دين الإسلام، قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الأعراف: ١٥٦ـ١٥٧].

وأيا كان، فالسماحة والتيسير ورفع الحرج أصل أصيل في الشريعة الإسلامية، وهو أساس متين، لا يمكن للمجتهد إغفاله من بين أصول الاستدلال ومعطيات النظر والتفكير.

* * *

(١) الاعتصام: (١/ ٣١٤).

*** المطلب الثاني ـ تعريف السماحة والتيسير ورفع الحرج:**

التعريف اللغوي:

ـ السماحة والتيسير بمعنى واحد، وهو من السهولة، ومنه قول النبي ﷺ «إنَّ هذا الدين يسر»[(١)]؛ أي: سهل سمح قليل التشديد[(٢)].

ـ أما رفع الحرج:

فالرفع: ضد الوضع: ويقال: رُفِع الشيء: إذا أزيل عن موضعه[(٣)].

والحرج: الضيق[(٤)].

التعريف الاصطلاحي:

ـ السماحة: سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضيق والتساهل[(٥)].

ـ التيسير: تسهيل الفعل المحمود العاقبة[(٦)].

ـ رفع الحـرج: منع وقوع أو بقاء الحرج على العباد بمنع حصوله ابتداءً أو بتخفيفه أو تداركه بعد تحقق أسبابه[(٧)].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: تاج العروس: (١٤/ ٤٥٨) مادة (يسر)، والنهاية في غريب الأثر: (٥/ ٢٩٤).

(٣) انظر: لسان العرب: مادة (رفع).

(٤) انظر: المحكم والمحيط الأعظم، مادة: (حرج): (٣/ ٧٠).

(٥) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (١٨٨).

(٦) تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم: (٥٥) لابن فتوح الأزدي الحميدي مكتبة ـ القاهرة. ط١، ١٤١٥، تحقيق: د. زبيدة عبد العزيز.

(٧) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، د. يعقوب عبد الوهاب الباحسين: (٣٨) مكتبة الرشد الرياض، ط٥، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

فالسماحة والتيسير ورفع الحرج يجمعها معنى السهولة والاعتدال ومنع الشدة والضيق.

* * *

*** المطلب الثالث ـ أدلة السماحة والتيسير ورفع الحرج:**

إن النصوص التي أشارت إلى هذه السمة كثيرة مستفيضة، ففي الكتاب:

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥].

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

وقوله: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[المائدة: ٦].

وقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ . . .﴾[البقرة: ٢٨٦] وغيرها كثير.

وفي السنة: منها:

ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»[1].

وقوله ﷺ: «إنّ هـذا الدين يسر، ولن يشـادَّ الدينَ أحـدٌ إلاّ غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا. . .»[2].

وحيـن بعـث النبـي ﷺ أبا موسـى ومعـاذاً إلى اليمـن قـال لهـمـا: «يسِّرا

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

ولا تعسِّرا، وبشِّرا ولا تنفِّرا»[١].

وقال ﷺ لأصحابه: «إنما بُعثتم ميّسرين ولم تُبعثوا معسِّرين»[٢].

قال الإمام الشاطبي: «الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»[٣] ثم ساق الأدلة.

* * *

*** المطلب الرابع ـ مظاهر التيسير ورفع الحرج:**

إنَّ السماحة والتيسير ورفع الحرج تتجلَّى في مظهرين:

الأول ـ التيسير ورفع الحرج ابتداء:

وذلك بعدم التكليف بما لا يُطاق أو بما فيه شدَّة وإصر، وأشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «إنما بُعثت بالحنيفية السمحة»[٤].

ومن مظاهر التيسير في أحكام الشريعة: ورود النصوص ذات الدلالة الظنية، كوجود المجاز والاشتراك والإجمال بشكل عام، وعدم التفصيل في كثير من الجزئيات في عهد التنزيل، واختلاف درجات الأوامر والنواهي، وإناطة بعض الأحكام بمناطات متغيرة بتغيّر الظروف والأحوال، مما يتيح للعلماء المجال في النظر

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء باب صب الماء على البول في المسجد: (٢١٧)، (١/ ٨٩). والنسائي، كتاب الطهارة: (٥٤)، (١/ ٧٥).

(٣) الموافقات: (١/ ٣٤٠).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، من حديث أبي أمامة الباهلي ﷺ: (٢٢٣٤٥)، (٥/ ٢٦٦)، والطبراني في المعجم الكبير: (٧٧١٥)، (٨/ ١٧٠).

والاجتهاد، واستخراج الأحكام الصالحة لكل زمان ومكان، واستنباط أحكام متعددة من النص الواحد، مما أدى إلى تعدد المذاهب والتيسير على الأمة.

الثاني ـ رفع الحرج الطارئ:

ورفع هذا الحرج يتحقق بوسيلتين:

أ ـ الترخيص في الترك أو الفعل، أي: عدم المؤاخذة على فعل المحظور أو ترك المأمور عندما تتحقق الأعذار والمسوغات الشرعية المبيحة لذلك، كما في الترخيص عند الضرورات، والإفطار والقصر في السفر، والتيمم عند فقدان الماء أو العجز، وعدم المؤاخذة بالخطأ والنسيان والإكراه وما أشبه ذلك.

ب ـ تدارك ما وقع من الضرر أو الفساد، سواء كان واقعاً على حقوق الله أو حقوق العباد، ورفع ذلك بالتوبة، والكفارات، والأروش، والقصاص في الجنايات، والضمان وردّ المظالم ونحو ذلك[1].

* * *

*** المطلب الخامس ـ التيسير ورفع الحرج أصل كلّي:**

إن التيسير في الشريعة الإسلامية مبثوث في شتى الأبواب الفقهية، ومن خلال الاستقراء استُخلِصَتْ قاعدة كبرى وهي: (المشقَّة تجلب التيسير) بيد أن قاعدة التيسير ورفع الحرج ليست قاعدة فقهية فحسب وإنما هي أصل كلّي عليه مدار التشريع، وسمة من سماته تتغلغل في كل جزئية من جزئياته.

وقد قرر الإمام الشاطبي ذلك بقوله: «إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم، فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات،

---

(١) انظر: رفع الحرج (الباحسين): (٤١ ـ ٤٢).

متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتألم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت لعسر استخراج القبلة. . . ونحوه إلى جزئيات كثيرة جداً، يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي: ثبت ضمنه ما نحن فيه»(١).

وقال في موضع آخر: «فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات، فلا تجد كلِّية شرعيَّة مكلفاً بها وفيها حرجٌ كليّ أو أكثري البتة»(٢).

وفي موضع آخر جعل قاعدة رفع الحرج أصلاً كلياً مقابلاً لأصل الخطاب التشريعي، فقال: «. . . إن العزيمة لمّا توخيت على ظاهر العموم والإطلاق، كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله مُعتمد على الجملة، وكذلك العمل بالرخصة، وإن توجّه حكم العزيمة، فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف، وكلاهما أصل كلّي»(٣).

وبناء على أن قاعدة التيسير ورفع الحرج أصل كلّي فقد بنيت عليها قواعد أصولية منها:

١ ـ الاستحسان: وقد عرَّفه الإمام السرخسي بقوله: «الاستحسان: ترك

---

(١) الموافقات: (٣/ ٢٩٩).

(٢) الموافقات: (١/ ٣٥٢).

(٣) الموافقات: (١/ ١٦٨).

القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

وقيل: الاستحسان: طلب السهولة في الأحكام فيما يُبتلى فيه الخاصّ والعام.

وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة.

وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة.

وحاصل هذه العبارات: أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين»[١].

٢ ـ المصلحة المرسلة: لقد لاحظ الدارسون لمذهب الإمام مالك ومنهجية استنباطه أن من ضمن أطر الاستصلاح عنده: أن يكون في الأخذ به رفع حرج في الدين، بحيث لو لم يؤخذ بتلك المصلحة المعقولة في موضعها، لوقع الناس في حرج[٢].

وكذلك فإن مرتبة الحاجيات مبناها على السماحة ورفع الحرج، كما عرّفها الشاطبي بأن «معناها أنها مُفْتَقَر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاّحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفيّن ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي، المتوقع في المصالح العامة»[٣].

ومن هذه المرتبة تنبثق الرخص والتخفيفات في الشريعة.

٣ ـ الاستصحاب: إن قاعدة الاستصحاب تقرر البراءة الأصلية والإباحة فيما لم يرد فيه نص، وبقاء الحكم الأصلي على ما هو عليه، ما لم يثبت تغيّره، مما

---

(١) المبسوط، للإمام السرخسي: (١٠/ ١٤٥).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام، للزرقا: (١/ ١١٦) هامش.

(٣) الموافقات: (٢/ ١٠ ـ ١١).

يفتح آفاقاً واسعة لمختلف الأنظمة والتشريعات والمعاملات التي قد لا تستوعبها مسالك الاجتهاد الأخرى[١].

يقول د. الشلبي: «الاستصحاب بأنواعه السابقة يفتح المجال أمام الفقهاء لإصدار فتاويهم في الوقائع التي لا يجدون فيها دليلاً، ويُذهب عنهم الحيرة والتردد باستصحاب حكمها السابق، سواء كان حكماً شرعياً قررته الشريعة بدليل خاص أو بدليل عام، أو كان حكماً عقلياً، واعتباره يدلّ على سماحة الشريعة ومرونتها، وأنها لا تقف بالناس عند نصوص محددة لا يتجاوزونها»[٢].

فهذه القواعد من أبرز الأصول التي تستند إلى قاعدة التيسير ورفع الحرج، وتتصل بها اتصالاً مباشراً، والعلاقة بين هذه القواعد الأصولية وقاعدة التيسير ورفع الحرج الكبرى، بمثابة تحقيق المناط العام بها؛ لأنَّ قاعدة التيسير ورفع الحرج ترتدي ثوباً فضفاضاً، ولا يمكن تنزيل هذه الكلية على جزئياتها بدون ضوابط وقواعد وأسس معتبرة، حتى لا تعود إلى الأصول والثوابت بالانخرام والهدم بحجة التيسير ورفع الحرج، ولئلا تتخذ هذه القاعدة منفذاً لمن يخوض في هذا العلم من غير هدى ولا علم، ويرفع شعار: النص مقدس والتفسير حرّ، فيصنف ما هو ثابت في الدين تحت صنف المشقة والحرج، ويبدّد معالمه ويزوّر حقائقه.

ومن ثـم فلا بدَّ من توظيف هذه القواعد الأصولية وأمثالها في تنزيل قاعدة رفع الحرج على الأحكام الجزئية، ضمن الضوابط المعتبرة.

إنَّ السماحة واليسر والمرونة في الشريعة الإسلامية لها ارتباط وثيق بالفطرة؛

---

(١) انظر: الاجتهاد الاستصحاب وأثره في الفقه الإسلامي: (١٤٢) د. حسن إبراهيم الهنداوي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، لمحمد شلبي: (٣٤٥) دار النهضة العربية - بيروت، ١٩٨٦م.

إذ أن النفوس مجبولة على حبِّ الرفق، والنفور من الشدَّة والإعنات، مما جعل لهذه السمة أثراً بارزاً في انتشـار الشريعـة وبقائها وطول دوامها، وصلاحها لكل زمان ومكان[(١)].

* * *

المبحث الثاني
موافقة الدين للفطرة

السمة الثانية من سمات الشريعة الإسلامية: موافقتها للفطرة، وقد ذكرها ابن عاشـور تحت عنوان: (ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم، وهو الفطرة)[(٢)].

* المطلب الأول ـ ما المقصود بالفطرة؟:

الفطرة: هي أصل الخلقة والجِبلَّة التي فطر الله عليها الخلق[(٣)].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (١٩٣).

(٢) مقاصد الشريعة: (١٧٦).

(٣) انظر: لسان العرب مادة: (فطر)، وجمهرة اللغة مادة (ر ط ف)، (٢/ ٧٥٥) الأصل اللغوي للفطرة هو: الابتداع والاختراع، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[فاطر: ١]. وفرّق بعضهـم بين الفطـرة التي يُفـطر عليها المولود: وهي الخلقة التي يوجد عليها في بطن أمه ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ وبين الفطرة الثانية وهي فطرة الدين. انظر: شفاء العليل: (٣٣٠) وما بعدها للإمام ابن القيم. دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني. وانظر: هامش مقاصـد ابن عاشور للشيخ محمد الحبيب بن الخوجة: (١٨٠)، لكنَّ ابن عاشور جمع كل ذلك تحت أصل واحد حين قسم الفطرة إلى جسدية وعقلية.

قال ابن عاشور: «الفطرة: الخلقة؛ أي: النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فُطر، أي: خُلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي: جسداً وعقلاً، فمشي الإنسان برجليه: فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسبَّبات من أسبابها والنتائج من مقدماتها: فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه، المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع، خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأنّ ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر: فطرة عقلية، فإنكار السفسطائية[1] ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية.

فوُصِفَ الإسلام أنَّه فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية، أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به»[2].

* * *

*** المطلب الثاني ـ الفطرة تشهد لأصول الحق:**

إن الذي خلق الإنسان وزوده بالعقل والفكر وغرس فيه الفطرة، وجعله يفرِّق بتلك المدارك بين الحق والباطل، والحسن والقبيح، والمصلحة والمفسدة، هو الذي أنزل التشريع المشتمل على الحُسن والمصالح، فكان لا محالة أن تتعشقه الفطرة، وإلى هذا أشار ابن تيمية بقوله: «الله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبّة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة، فما كان حقاً موجوداً

---

(١) السفسطائية: فرقة من فلاسفة اليونان ينكرون الحسّيّات والبدهيات، ويلفّقون أقيسة مركبة من الوهميات، ويخلطون الأعراض بالجواهر. انظر: هامش مقاصد عاشور: (١٨٠) المعجم الوسيط، مادة (سفسط): (١/ ٤٣٣).

(٢) مقاصد ابن عاشور: (١٧٩).

صدّقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة، فأحبَّته واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف، وما كان باطلاً معدوماً، كذبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة، فأنكرته، قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[الأعراف: ١٥٧]»[١].

وبهذا المعنى نجد أن القرآن الكريم سمَّى الإسلام بالفطرة، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾[الروم: ٣٠].

قال الشيخ ابن عاشور: «فالفطرة في هذه الآية مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه»[٢].

وهذا المعنى قد أجمع عليه السلف[٣]، واحتجوا بقول النبي ﷺ: «قال الله تبارك وتعالى: إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»[٤].

وقال ﷺ: «ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»[٥].

---

(١) توحيد الألوهية: (٤/ ٣٢) للشيخ ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، ط٢، تحقيق: عبد الرحمن العاصمي.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية: (١٧٩).

(٣) انظر: عمدة القاري: (٨/ ١٧٩).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها: (٢٨٦٥)، (٤/ ٢١٩٧) والنسائي في أبواب القرآن الكريم: (٨٠٧٠)، (٥/ ٢٦)، ومسند الإمام أحمد من حديث عياض بن حمار المجاشعي: (١٧٥١٩)، (٤/ ١٦٢).

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز: (١٢٩٢)، (١/ ٤٥٦)، ومسلم، كتاب القدر: (٢٦٥٨)، (٤/ ٢٠٤٧).

ومن وحي هذا الحديث نسج ابن طفيل أسطورة حيّ بن يقظان التي ترمز إلى أن العقل والفطرة يمكن أن يتوصلا إلى معرفة واجب الوجود من خلال المعارف الضرورية، لو تُركا في نقاء الطبيعة وأصل الجبلّة.

قال ابن قتيبة[1]. «أما قوله: «كل مولود يولد على الفطرة» فإنه يريد: أنه يولد على الإقرار بالله، وهو الميثاق الذي أخذه الله عليهم حين أخرجهم من ظهر آدم أمثال الذر، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[الأعراف: ١٧٢] فالناس جميعاً وإن اختلفوا في أديانهم ونِحَلهم، عالمون بأن الله ﷻ خالقهم»[2].

وقال الزمخشري[3]: «والمعنى: أنه يولد على نوع من الجبلّة، وهو فطرة الله، وكونه مستهدفاً لقبول الحنيفية طوعاً لا إكراهاً، وطبعاً لا تكلفاً، لو خلّته شياطين الجنّ والإنس وما يختاره، لم يختر إلا إياها، ولم يلتفت إلى جنبة سواها»[4].

---

(١) هو عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، القاضي النحوي المحدث اللغوي، أخذ الحديث عن ابن راهويه وطبقته، والنحو عن أبي حاتم السجستاني وذويه، من كتبه: مشكل القرآن والحديث، وعيون الأخبار وغيرهما. توفي سنة سبعين ومئتين. انظر: البداية والنهاية: (١١/ ٤٨)، وذكر ابن العماد وفاته سنة ست وسبعين ومئتين. انظر: شذرات الذهب: (٢/ ١٦٩).

(٢) غريب الحديث: (١/ ٣٥٠) لابن قتيبة، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٣٩٧هـ، تحقيق: د. عبدالله الجبوري.

(٣) هو أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري النحوي اللغوي المفسّر، كان معتزلياً، طاف في البلاد وسمع الحديث، وجاور بمكة، من كتبه: تفسير الكشاف، والفائق في غريب الحديث وغيرهما. وقيل: إنه رجع عن الاعتزال في آخر حياته، توفي سنة ثمان وثلاثين وخمس مئة، انظر: شذرات الذهب: (٤/ ١٢٧) سير أعلام النبلاء: (٢٠/ ١٥١).

(٤) الفائق في غريب الحديث: (٣/ ١٢٧) دار المعرفة ـ بيروت، ط٢، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم.

إلا أنَّ ما عرفته الفطرة وأدركته، بحيث لو تركت لتوجهت إليه واختارته هي الأصول التي جاء بها الإسلام، وأمّا الفروع التي هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير، سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تُركت الفطرة وشأنها ما شهدت بها ولا بضدّها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عندها، واستحسنتها، كالحياء والوقاحة، فإنهما إذا لم يخرجا إلى حد الاستعمال في الإضرار، كانا سواءً في شهادة الفطرة، لكنا نجد الحياء محبوباً للناس، فصار من العادات الصالحة، وصلح لأن تنشأ عنه منافع جمّة في صلاح الذات، وإصلاح العموم، فلذلك كان الحياء من شعار الإسلام وشعبةً من الإيمان[1].

أما إذا عرضنا الأصول على الفطرة، فنجد أن الروح توّاقة للسموّ بمرقاة العبادة لإله عظيم متصف بكل كمال، منزّه عن كل نقص، منذ أن أخذ الله العهد عليها في عالم الذر، وشهدت بالألوهية له.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾[الأعراف: ١٧٢]. وهذا يمثل أصل العبودية.

حتى إنّ ذوي العبادات الوثنية، لم يتخذوا المعابد والطقوس إلاّ إشباعاً للفراغ الروحي، ولشعورهم بوجود إله عظيم متصرّف في الكون يجب الخضوع والعبودية له، بدافع من الفطرة، فأصابوا فيما عرفته الفطرة، وهو أصل العبادة، وأخطؤوا وشطّوا في اختيار المعبود؛ لعدم اهتدائهم بوحي السماء.

والفطرة تدرك العدل والإحسان والبر والخير والمصالح، وتعشق ذلك كله، وتنكر الجور والفجور والشر والمفاسد، وتنفر من ذلك كله، والشريعة لا تخرج عن

(١) انظر: مقاصد ابن عاشور: (١٦٦)، وانظر: نحو تفعيل المقاصد (٢٤ ـ ٢٥).

هذه المعاني، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النحل: ٩٠].

وهذا ابن القيم يصف الشريعة بقوله: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم، ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل»[(١)].

فقد جاءت الشريعة بالتوحيد، ومكارم الأخلاق، وتنظيم أمور المعاملات على أساس العدل والإحسان، وحرّمت الفواحش والجنايات والظلم، كما جاءت بحفظ ما جُبِل عليه الإنسان، من صيانة الأنفس وحفظها من الإيذاء، وصيانة العقول وسلامتها من الفساد، وصيانة النسل وحفظه من الانقطاع، وصيانة النسب وحفظه من الاختلاط والضياع، وصيانة المال وحفظه من النقص والنفاد إلاّ بحق.

ومن المقاصد العالية في الشريعة الإسلامية: عمارة الأرض، وهي تتعلق بأمور المعاش والإبداع والتفكير، وهذا مما تدعو إليه الفطرة أيضاً، فكانت صناعة الحضارات التي نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها والمخترعات التي أفرزتها الأفكار، وكل ذلك مما تدعو إليه الفطرة[(٢)].

ولتأصّل سمة الاتفاق بين الفطرة وأصول الشريعة، ذهب بعض علماء المقاصد إلى اعتبار الفطرة مسلكاً من مسالك معرفة المقاصد، ومنهم ابن عاشور، إلاّ أنه اشترط في المعاني الحقيقية والمعاني العرفية العّامة التي تكوّن مقاصد الشريعة:

---

(١) إعلام الموقعين: (٣/ ٣).

(٢) انظر: مقاصد ابن عاشور: (١٨٤).

الثبوت والظهور والانضباط والاطّراد[1].

* * *

(١) انظر: مقاصد ابن عاشور: (١٦٦ ـ ١٦٧)، ونحو تفعيل المقاصد: (٢٤ ـ ٢٥).



الفصل الثالث

المقاصد العالية

إنَّ المقاصد العالية تكشف عن الحكمة العامة من وجود الجنس البشري على هذه المعمورة، والحكمة من إرسال الرسل، وإنزال الكتب وما يتضمنه التشريع من جلب للمصالح ودرء للمفاسد.

*** تمهيد:**

مفهوم المقاصد العالية:

اتفق الأصوليـون على أنّ المقاصد العالية تُختزل في جلب المصالح ودرء المفاسد، بيد أنهم اختلفوا في تحديد هذه المصالح والمفاسد.

أما الإمام الغزالي: فيعود بمصطلح جلب المصالح ودرء المفاسد إلى الكلّيات الخمس، فقد قال: «ولنفهم أولاً معنى المصلحة، ثم أمثلة مراتبها.

أما المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيـل مقاصـدهم، لكنا نعني بالمصلحـة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصـود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة: فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول: فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[1].

---

(١) المستصفى: (١٧٤).

وبهذا نجد أنّ سقف المقاصد عند الإمام الغزالي لا يتجاوز الضرورات الخمس التي استخلصها من تشريع الحدود، كما يدل لحاق كلامه على ذلك.

ـ وأما الإمام الرازي: فقد نحى منحى آخر في معنى المصالح والمفاسد، وهو بصدد تعريف المناسب، فجعلها ما يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء دينياً أو دنيوياً.

وعرَّف المنفعة: باللذة ووسائلها.

والمضرَّة: بالألم ووسائله.

ثم رفض تعريف كلٍّ من المنفعة والمضّرة، بالملائم والمنافي.

واعتبر تعريفهما متعذّراً؛ لأن ما يدركه الحيّ من نفسه، أظهر من أن يُعرف، وبهذا يحيلنا إلى الفطرة[1].

ـ وأمّا الإمام العزّ بن عبد السلام فقد وافق الإمام الرازي في عدم حصر المصالح والمفاسد بالضرورات الخمس، وإنما استعملها بمعناها اللغوي الواسع، الذي يشمل صلاح الدنيا والآخرة، حيث يقول: «فإن الله أرسل الرسل، وأنزل الكتب؛ لإقامة مصالح الدنيا والآخرة، ودفع مفاسدهما.

والمصلحة: لذة أو سببها، أو فرحة وسببها.

والمفسدة: ألم أو سببه، أو غمّ وسببه»[2].

وهو بهذا الربط بين مصالح الدنيا والآخر، يحدّد المعنى الحقيقي لها.

---

(١) انظر: المحصول: (٥/ ٢١٨)، ونحو تفعيل مقاصد الشريعة: (١١٤).

(٢) الفوائد في اختصار المقاصد للإمام العز بن عبد السلام: (٣٢) دار الفكر دمشق، ط١، ١٤١٦هـ، تحقيق: إياد خالد الطباع.

بيد أنَّه نبه إلى أنَّ المصلحة ليست هي اللذة الآنية فحسب، وإنما ينبغي مراعاة ما يترتب عليها من مصالح ومفاسد عاجلة أو آجلة، «فلا تحصل لذة شهوة إلاّ بتألّم الطبع بتلك الشهوة، فإن كانت مؤديّة إلى مفسدة عاجلة أو آجلة، يعقبها ما ينبني عليها من المفاسد العظام، وربَّ شهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً وعذاباً وبيلاً»[1].

وأما الشيخ ابن تيمية فيعيد الترتيب في أصل المصالح ويعتبر المقصد الأصلي والحقيقي من الشريعة هو ما يصلح القلب من معارف إيمانية وروحيّة، وأن ما يتعلّق بالبدن فمصالح تابعة، إذ يقول: «والحال أن المال مادّة البدن، والبدن تابع للقلب.

وقال النبي ﷺ: «ألا إنّ في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»[2].

والقلب هو محلُّ ذكر الله تعالى وحقيقة الصلاة، فأعظم الفساد في تحريم الخمر والميسر إفساد القلب الذي هو ملك البدن، أن يُصَدَّ عما خُلِق له من ذكر الله والصلاة... ومصلحة القلب مقدمة على مصلحة البدن، وإنما حرمة المال؛ لأنه مادة البدن.

وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦].

وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

فما في عبادة الله والصلاة من معرفة الله ومحبته، والخضوع له، والإنابة

---

(١) قواعد الأحكام: (١/ ٦).

(٢) البخاري، باب: فضل من استبرأ لدينه: (٥٢)، (١/ ٢٨). مسلم، باب الأخذ بالحلال وترك الشبهات: (١٥٩٩)، (٣/ ١٢١٩).

إليه، والتوكل عليه، والرضا بحكمه، إنما هو مطلوب لذاته، والنهي عن الشر مطلوب لغيره»[١].

ثم يستدرك على الأصوليين مقاصد أخرى مبثوثة في كتبه، منها ما يصلح أن يكون من المقاصد العليا، ومنها ما يصلح أن يلحق بمقصد حفظ الدين، وهي: سبعة:

المقصد الأول: مخالفة المشركين وعدم التشبه بهم: وذلك لوجود العلاقة بين الأمور القلبية الباطنة والتصرفات الظاهرة.

المقصد الثاني: مخالفة الشياطين ومن لم يكمل دينه، ومن ذلك النهي عن الأكل بالشمال والشرب بها.

وهذان المقصدان يمكن أن يرجعا إلى حفظ الدين من جانب العدم.

المقصد الثالث: الدعوة إلى الله والجهاد في سبيله والتعاون على ذلك.

المقصد الرابع: خلق السماحة والصبر والشجاعة والكرم.

وهذان المقصدان يصلحان أن يكونا في حفظ الدين من جانب الوجود.

المقصد الخامس: الائتلاف وعدم الاختلاف.

المقصد السادس: العدل وعدم الظلم.

المقصد السابع: مخالفة المكلف هواه حتى يكون عبداً لله طوعاً كما هو عبد لله كرهاً[٢].

وبمثله ذكر الإمام الشاطبي هذا المقصد، علماً بأن الشيخ ابن تيمية متقدمٌ

---

(١) مجموع الفتاوى: (٣٢/ ٢٣٠)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: (٢٦٠).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (٢٦٥ ـ ٢٨٢).

على الإمام الشاطبي بقليل[١].

وهذه المقاصد الثلاثة هي مقاصد عُليا.

وبهـذا نجد أن الشيخ ابن تيمية رحمه الله يفتح باب المقاصد العليا بصورة واضحة محدّدة، لم يسبقه فيها أحد.

وعلى غرزه سار تلميذه ابن القيم، حيث جعل الشريعة قائمة على المصالح والمقاصد العليا ومتسمة بها، وبرّأها من كل مسألة تتنافى مع هذه المصالح فقال قولته الشهيرة: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[٢].

ثم يأتي الإمام الشاطبي رحمه الله فيعود إلى مذهب الغزالي حقيقة، في تحديد معنى المصالح رغم الإضافة والتفصيل.

فقد أشار إلى أنَّ للشارع أربعة مقاصد، إلاّ أنّ ما يعتبر مقاصد بالمعنى الحقيقي اثنان منها، وهما: الأول والرابع فحسب.

وأما الثاني والثالث فبمثابة الوسائل لا المقاصد.

فخصص المقصد الثاني: بأنّ الشريعة وضعت للإفهام، وذكر سمات خطابها بأنها عربية أميّة.

---

(١) توفي ابن تيمية عام: (٧٢٨)، وتوفي الشاطبي عام: (٧٩٠).

(٢) إعلام الموقعين: (٣/ ٣).

وخصص المقصد الثالث: بأنّ الشريعة وُضعت للتكليف، وتحدث فيه عن القدرة والمشقة.

فبقي النوع الأول والرابع اللذان يُعدَّان مقاصد حقيقية.

وفي كلامه عن المقاصد أستهلَّ بمقدّمة عامة، ذكر فيها أنَّ الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[1].

ثم شرع في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة فذكر النوع الأول فقال: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية».

وأمّا النوع الرابع: فقد أسماه: قصد الشارع في إدخال المكلف تحت أحكام الشريعة، وعبَّر عنه بأنه: «إخراج المكلّف من داعية هواه، حتى يكون عبدالله اختياراً كما هو عبدالله اضطراراً»[2].

وهو في حسن ربطه لمراتب المقاصد مع بعضها، وإضافة المقصد الأعظم للشريعة الذي أشار إليه ابن تيمية من قبل، وهو العبودية لله تعالى، وإدخال هذا المقصد ضمن الأحكام الشرعية الخمسة، يبرز تصوراً جلياً لفكرة المصالح الدينية، إلاّ أنه في المصالح الدنيوية لم يتجاوز الكليات الخمس.

ثم يأتي الإمام ابن عاشور وينتقل بتصويره للمصلحة من مصلحة الفرد إلى مصلحة الجماعة، ويجعل المقصد العالي من التشريع هو المظلة العامة التي يستظل بها كل فرد من الأمة، لتعود إليهم جميعاً بالحفظ والأمان والانتظام، فيقول:

---

(١) انظر: الموافقات: (٢/ ٨).

(٢) الموافقات: (٢/ ١٦٨).

«. . . إنَّ المقصد العام من التشريع: هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان»[١].

ويقول في موضع آخر: «. . . إن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم، وضبط تصرّف الناس فيه، على وجه يعصم من التفاسد والتهالك، وذلك إنما يكون بتحصيل المصالح، واجتناب المفاسد، على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة»[٢].

وتارة يجعل من بعض سمات الشريعة مقاصد عليا، فيقول: «السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها»[٣].

فهو في تعبيره عن المقصد الأعظم من الشريعة بحفظ نظام الأمة، يضيف معنى من الأهمّية بمكان، كان له فيه قصب السبق.

فقد كان الذين قبله يجعلون المكلّف هو المحور الذي تحف به المصالح أو المفاسد دون النظرة الكلية إلى الأمة عامة.

ثم يأتي الأستاذ علاّل الفاسي مؤيّداً قرينه ابن عاشور، مضيفاً مقصد: (عمارة الأرض)، حيث يقول: «المقصد العامّ للشريعة الإسلامية: هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العلم، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع»[٤].

---

(١) مقاصد ابن عاشور: (١٩٤).

(٢) مقاصد ابن عاشور: (٢٣٠).

(٣) مقاصد ابن عاشور: (١٨٨).

(٤) مقاصد الشريعة ومكارمها: (٤١).

وأما العلماء المعاصرون فمنهم من أضاف في المقاصد العليا ما هو جدير بالاهتمام والبحث، ومن أبرزهم د. يوسف القرضاوي، ود. جمال الدين عطية، حيث نظرا إلى المجتمع على اختلاف دوائره مع مراعاة الجوانب الروحية والأخلاقية والمادية والدنيوية والأخروية؛ والمزج بين المصالح الخاصة والعامة.

يقول د. القرضاوي: «إني أعتقد أن هناك نوعاً من المقاصد لم يُعط حقّه كما ينبغي، وهي المقاصد المتعلقة بالمجتمع، فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه، وعقله ونفسه وماله . . . الخ، فأين الحرية والمساواة والعدالة وما قيمتها؟ وهذا أيضاً بحاجة إلى إعادة نظر»[1].

ويقول في موضع آخر: «وبهذا يتبين لنا شمول المصلحة التي قصدت الشريعة إلى إقامتها وحفظها، فهي ليست المصلحة الدنيوية فحسب، كما يدعو خصوم الدين، ولا المصلحة المادية فقط، كما يريد أعداء الروحية، ولا المصلحة الفردية وحدها، كما ينادي عشّاق الوجودية، وأنصار الرأسمالية، ولا مصلحة الجماعة أو البروليتاريا، كما يدعو إلى ذلك أتباع الماركسية والمذاهب الجماعية، ولا المصلحة الإقليمية العنصرية، كما ينادي بذلك دعاة العصبية، ولا المصلحة الآنية للجيل الحاضر وحده، كما تتصور بعض النظرات السطحية، إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها وراعتها في عامة أحكامها هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة، والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر، ومصلحة الأجيال المستقبلية»[2].

---

(١) نحو تفعيل المقاصد: (١٠٠) نقلاً عن السنن للقرضاوي: (٩٠).

(٢) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، للقرضاوي: (٦٢) القاهرة، مكتبة وهبة ١٩٩٠م.

وأمّا د. جمال الدين عطية، فقد وزَّع الضرورات على المجالات الأربعة: فيما يخص الفرد، وفيما يخص الأسرة، وفيما يخصّ الأمّة، وفيما يخصّ الإنسانية[1].

كما أضاف في مجال الأمة، ومجال الإنسانية مقصدين هما:

١ ـ العدل.

٢ ـ الحرية. واعتبرها نتيجة لحفظ الأمن الخارجي.

وأضاف في مجال الأفراد مقصدين هما:

١ ـ الحرية، واعتبرها مع كرامة الإنسان من حفظ النفس، وقد سبقه بذلك ابن عاشور.

٢ ـ حقوق الإنسان: وهي كثيرة ومتزاحمة في فروع الشريعة، ومراتبها متفاوتة منها: حق الحياة، وحرية التملك، والتعليم، وهذه الحقوق لصيقة بحفظ النفس والعقل والمال.

ومنها:

حق الجار والطريق والصديق ونحوها، وهي خاصة في جزئية معنية، وهي دون ما قبلها، ويكفي في ضمان تحقيقها المبدأ العام لسيادة الشريعة[2].

ثم أجمل المقاصد العالية بقوله: «تتمثل المقاصد العامة للشريعة في تحقيق عبادة الله، والخلافة عنه، وعمارة الأرض، من خلال الإيمان ومقتضياته من العمل الصالح، المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة، والشامل للنواحي المادية والروحية،

---

(١) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٣٩ ـ ١٧٢).

(٢) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٠٣) وما بعدها.

والذي يوازن بين مصالح الفرد والمجتمع، والذي يجمع بين المصلحة القومية الخاصة، والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر، ومصلحة الأجيال المستقبلة، كل ذلك بالنسبة للإنسان والأسرة والإنسانية جمعاء»[١]. اهـ.

ومن ثمّة فقد كان الإمام محمد الطاهر بن عاشور مجدّداً في علم المقاصد، لاسيما في عصره الذي كان فيه نور هذا العلم خابياً، والنكبات تتوالى على البلاد العربية والإسلامية، والاستعمار قد أرخى أسجاف الظلام، وحطّ بثقله على قلب العروبة والإسلام[٢]، فأدرك أنَّ الوقوف عند ما قرره أئمة المقاصد في عصورهم، لا يحلُّ أزمات العصر الذي هو فيه، ورأى أن التجديد في هذا العلم لزامٌ على العلماء وروّاد الإصلاح، ليتخذوه منهجاً حيًّا يسلكونه، ليفضي بهم إلى السبيل الذي يحقق مصالح الدنيا والآخرة.

وكذلك د. يوسف القرضاوي، ود. جمال الدين عطية كانا مبدعَيْن، حيث استخدما هذا العلم في حل مشكلات الواقع الذي يعيشانه، فأضافا إليه ما يحتاج إليه هذا العصر، وفعَّلا مقاصد الشريعة في الوقائع والأحداث، ليكون علماً حياً يعيشه المسلمون ويتخذونه معياراً وفرقاناً في خضّم الأزمات والوقائع والأفكار والتطوّرات المتلاحقة.

إنَّ الوقوف عند ما قرره الأئمة الأوائل، لا يحلّ أزمات العصر بكلّ أشكالها، بل ينبغي تعميم ما أبدعه المعاصرون في هذا العلم، وأَخذُه بعين الاعتبار، وترسيخه لدى الدارسين والباحثين، دون انفكاكه عن الأصل الذي قرَّره المتقدمون، وألاّ يُنظَر

---

(١) نحو تفعيل المقاصد: (١٢٢).

(٢) انظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور: (٢٩) وما بعدها، تأليف الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف، قطر، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

إليه بأنه تعبير عن وجهة نظر خاصة بهم لا تتجاوز كتبهم أو تلامذتهم؛ لأنَّ المقاصد مبناها على جلب المصالح ودرء المفاسد، والمصالح والمفاسد مفاهيم تجريدية، لا يمكن حصرها وتحديدها، فكثير منها متغير ومتجدد بتغير الظروف والأزمنة، إلاّ أنّ معاييرها وضوابطها ثابتة لا تتغيّر.

فقد نقل د. عطية عن شارح ابن عاشور قوله: «. . . إن تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرّك فيه، لا لما هو ثابت، لما هو متغيّر، لا لما هو جامد، بعبارة يتأسس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تامّ، وانتباه كامل للمستجدّ من التحوّلات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة، والمجتمع الإنساني عامة.

معنى ذلك أن تأصيل الضروريات المصلحية، لا يستند فيه الباحث على مجرَّد مقرَّرات الشرع، بل لا بدَّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة، التي تنزل فيها هذه المقررات.

يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعية الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرّر عند الأصوليين القدامى، في مجرّد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل فضلاً عن ذلك ضروريات أصبح المجتمع الإسلامي أشدّ حاجة إليها في الوقت الحاضر»[1].

المقاصد العالية تفصيلاً وتأصيلاً:

ومن خلال ما قرّره المتقدمون والمتأخرون والمعاصرون يمكن أن نستخلص ونلخّص المقاصد العالية فيما يلي:

---

(١) نحو تفعيل المقاصد: (٧٩) نقلاً من كتاب: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (٢٩٩).

١ ـ تحقيق العبودية لله تعالى: وهو أعظمها والمهيمن على سائر المقاصد.

٢ ـ إقامة العدل والحقوق والحريّات على صعيد الأفراد والجماعات والإنسانية، حاضراً ومستقبلاً.

٣ ـ عمارة الأرض.

٤ ـ الاعتصام والائتلاف والمحبّة.

* * *

المبحث الأول
تحقيق العبودية لله تعالى

وتحقيق معنى العبودية يكون بعدم التقدّم بين يدي الله ورسوله، والتزام دستور الشارع، وعدم مجاوزته إلى تقرير أحكام تابعة للأهواء والحظوظ النفسية.

ومعنى العبودية أعمّ من معنى العبادة، فالعبودية هي الوقوف عند حدود الشريعة، والانقياد لما جاءت به، عملاً وفكراً وتشريعاً، ولا يكون ذلك إلاّ باتباع النصوص؛ لأن كلّ مصلحة تصادم نصًّا هي خروج عن تحقيق معنى العبودية.

يقول الإمام الشاطبي: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلَّف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اضطراراً، والدليل على ذلك: . . . النص الصريح الدال على أنّ العباد خُلقوا للتعبّد لله، والدخول تحت أمره ونهيه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٧]. . .»(١).

(١) الموافقات: (٢/ ١٦٨).

ثم قال: «. . . فسبحان الذي أنزل في كتابه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ﴾[المؤمنون: ٧١]، فإذاً إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلّف، إلاّ من حيث كان قضاء من الشارع، وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع، وغرضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي، لا بالاسترسال الطبيعي، وهذا هو عين إخراج المكلّف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله»[١].

وبناءً على ذلك أقول: لا يمكن تحقيق معنى العبودية والانقياد للتشريع والخروج عن داعية الأهواء، حتى تكون أحكام المكلّفين وتشريعاتهم ومقاصدهم محققة للمصلحة المشروعة.

ففي مجال التعامل مع النصوص والإجماع ينبغي مراعاة القواعد الثابتة[٢]، وإليك البيان:

* * *

*** المطلب الأول ـ تحقيق معنى العبودية في مجال النظر في الكتاب والسنة:**

إن كلَّ من يأتي بفكرة دخيلة إلى الدين، يدَّعي أنه موافق للكتاب والسنة، ويستشهد لما جاء به بالنصوص والأدلة الشرعية، لكنه في الحقيقة لم يقصد اتباع النصوص، وإنما يروم أن يُخضع النصوص لفكره، فهو منسلخ عن معنى العبودية لله في استدلاله بالقرآن الكريم أو السنة النبوية، لذا لا بدّ للمجتهد أو الباحث أن

---

(١) الموافقات: (٢/ ١٧١).

(٢) يمكن اعتبار ضوابط المصلحة التي حدّدها د. البوطي مفضية إلى تحقيق معنى العبودية، لا سيما أنّه قصد من وضع هذه الضوابط الرّد على من اتّبعوا أهواءهم، وشرَّعوا لأنفسهم ما يصادم مقاصد الشارع، وعلى من أخرجوا المصلحة عن نطاقها الشرعي.

يتحقق بمعنى العبودية، من خلال اتباع القواعد الآتية:

أ ـ إذا ثبت الحكم بالنص الصريح من الكتاب والسنة، وكان مناط الحكم فيه ثابتاً، أي: لا يتغير بتغيّر الأزمنة والأمكنة، فلا يتحقق معنى العبودية لدى الناظر فيه إلاّ بالاتباع المطلق، من غير تأويل، أو ادعاء أن المصلحة قد تغيّرت بتغيَّر الزمان؛ لأنَّ كل مصلحة تخالف النص الثابت القطعي الدلالة مصلحة موهومة، وكل مقصد يتنافى مع اتباع النص فهو مقصد باطل، ولا يكون الحق إلاّ باتباع ما ورد في النصوص.

وهذا واقع بالمحكمات الثابتة وبالأصول، وبما علم من الدين بالضرورة، مثل أركان الإسلام وبعض الفروع المجمع عليها، كوجوب حجاب المرأة، وتحريم الربا ونحو ذلك.

ب ـ إذا ثبت الحكم بالنص الظاهر: فيجب أن يُحمل على إحدى معانيه ضمن قواعد اللغة وأصول الفقه.

ولا بد من البيان والإيضاح:

١ ـ المقصود بالظاهر: هو ما دلَّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، واحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً[١]، فإنَّ دلالته وإن لم تكن قطعيّة، لكنَّ وجوب العمل بمقتضى تلك الدلالة قطعي ومتفق عليه[٢].

وقد رتّب علماء الأصول الدلالات على النحو الآتي:

١ ـ الدلالة الشرعية: كلفظ الصلاة والصيام والزكاة، . . . فإنها تؤخذ ابتداءً بمعناها الشرعي لا اللغوي.

---

(١) هذا تعريف الآمدي في الإحكام: (٣/ ٥٨) وتيسير التحرير: (١/ ١٤٢).

(٢) انظر: البرهان، للجويني: (١/ ٢٧٥) أصول البزدوري: (١/ ٧٣).

٢ ـ الدلالة العرفية: وهي تلي الدلالة الشرعية، والمقصود بالعرف: هو ما كان في عهد التنزيل، لا بعده، كالقصد من الطعام: البر أو الشعير، والقصد من الدّابة: الحمار[١]، والقصد من المصور: الذي يصنع التماثيل[٢].

٣ ـ الدلالة اللغوية: وهي تلي الدلالة العرفية، وتنقسم إلى قسمين: حقيقة، ومجاز.

فالحقيقة: كإطلاق اسم البحر على مسماه الحقيقي.

والمجاز: كإطلاق اسم البحر على الرجل العالم أو الكريم.

ولا يجوز الحمل على المجاز إلاّ إذا تعذَّرت الحقيقة[٣].

وكذلك ثمة وضع أصلي لا يُعَدل عنه إلاّ بصارف.

كالانفراد في الوضع، ويقابله: الاشتراك.

والتباين في اللفظ، ويقابله: الترادف.

والاستقلال، ويقابله: الإضمار.

والترتيب، ويقابله: التقديم والتأخير.

والتأسيس، ويقابله: التأكيد.

والإفراد، ويقابله: التركيب[٤].

فقاعدة العمل بالظاهرة هي: ألا تُتخطّى الدلالة الشرعية إلى العرفية،

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة: (١٢٥).

(٢) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: (٢١٣).

(٣) انظر: قواطع الأدلة: (١/ ٢٨٩)، قواعد الفقه، لمحمد عميم إحسان: (٥٦).

(٤) انظر: مفتاح الأصول، للتلمساني: (٩٤).

ولا العرفية إلى اللغوية، إلاّ بقرينة صارفة عنها، وكذلك: عدم مجاوزة الحقيقة إلى المجاز، إلاّ إذا تعـذرت الحقيقة، ولا يُعدل عن أصل الوضع إلى غيره إلاّ بقرينة تدلّ على ذلك وتصرفه عن الأصل.

فإذا تقرر ذلك: يتّضح لنا أنّ الظاهر، وإن حمل أكثر من معنى، فإنّ تحديد المعنى الصحيح لا يكون إلاّ باتّباع القواعد اللغوية والأصولية، فيُحمل أولاً على الوضع الأصلي، فإن وُجدت قرنية أو صارف يُحمل على الوضع الثاني، ولا يصحّ مجاوزة جميع معاني الظاهر، والحمل على معنى غريب لا يحتمله اللفظ.

ومن الأمثلة على ما سبق:

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾: فالصلاة والزكاة دلالتهما شرعية.

فلا يجوز أن نعـدل عن هذا المعنى الشرعي إلى المعنى اللغوي، ونقول: المقصـود بالآية: الابتهـال بالدعـاء وتطهير النفوس، وتنمية الخير فيها، فنحمل الصلاة على المعنى اللغوي وهو الدعاء، والزكاة بمعنى الطهارة والنماء، فنعطل أحكام الشريعـة، ونطمس الدلالة الظـاهرة، ونجنح بأخيلتنا إلى فضاء الأوهام، وندَّعي الأخذ بروح التشريع، وأنَّ المقصود من التكاليف الشرعية ليست ظواهرها، وإنما هو تطهير النفوس وتزكيتها فحسب.

القرائن الصارفة عن ظاهر النص.

يُعدل عن النص الظاهر بالتأويل إلى ما يقابله بإحدى القرائن الآتية:

أولاً: بالحكم الشرعي الثابت بدليل آخر من النص.

ثانياً: بالدليل العقلي.

ثالثاً: بالدليل اللغوي.

رابعاً: بدلالة العرف العام في عهد الرسالة[١].

أما مثال الأول: وهو صرف الظاهر بالنص فكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾[البقرة: ٢٣٠].

فإن النكاح في الحقيقة الشرعية: هو العقد، ومجازاً: هو الوطء، وفي هذه الآية صُرِفت الدلالة عن معناها الظاهر وعُدِل عن الحقيقة إلى المجاز بالنص، وهو قوله ﷺ: لامرأة رفاعة القرظي: «... أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[٢].

وأما الصرف بالدليل العقلي، فكقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[يوسف: ٨٢]، أي: أهل القرية؛ لأنَّ القرية لا يصح سؤالها عقلاً.

وأما الصرف بالدليل اللغوي، فكقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾[البقرة: ١٩٤] إذ القصاص لا يسمى اعتداءً إلا من قبيل المجاز والمشاكلة اللفظية.

وأما دلالة العرف العام: فكتخصيص الطعام بالبر أو الشعير، وتخصيص الدابة بالحمار كما كان معروفاً في عهد الرسالة. اهـ.

ومن ثم فلا يجوز العدول عن النص وعن ضوابط فهمه، تشريعاً أو تطبيقاً في الأحوال العامة، والظروف العادية.

وأمّا إذا طرأت حالة ضرورة، فإنَّ الشرع قد فتح باب الرخص والاستثناءات ليلج المضطر من خلاله؛ لأن الأحكام الشرعية رمت إلى رعاية الضرورات، لا بنصّ

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة: (١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق: (٤٩٦٠)، (٥/ ٢٠١٤)، ومسلم، كتاب الطلاق: (١٤٣٣)، (٥/ ١٥٥).

أو نصوص معدودة، وإنما بالأحكام المستفيضة التي نصت بمجموعها إلى حفظ هذه الضرورات، ويمكن أن تُخصَّص النصوص بأحوال الضرورات؛ لأن الأصل والمقصد الشرعي الحقيقي المعتبر يُقدَّم على ظاهر النص عند التعارض، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[النساء: ٢٩].

فظاهر هذه الآية شمول تحريم كل أنواع أموال الآخرين وبجميع الأوقات، ولكن إذا طرأت حالة ضرورة، فإنه يجوز للمضطر الأخذ من مال الغير عنوة قدر ضرورته ليسد رمقه، ويكون ذلك تخصيصاً للآية؛ لأن سياقها إنما هو في تحريم الجور والاعتداء على الأموال في الأحوال العادية، وأما حالة الضرورة: فلها أدلة مستفيضة تقابلها[١].

ج ـ إذا كان مناط الحكم غير مقصود لذاته، لتبدّله بتبدّل الظروف والعادات، فالمصلحة تكمن في تحقيق مناط الحكم واستخراج العلة، لا بظاهر النص، كما تقدّم ذلك في ضوابط فهم قصد الخطاب في الأحكام التكليفية.

قال د. القرضاوي: «ومن أسباب الخلط والزلل في فهم السنة: أنّ بعض الناس خلطوا بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تسعى السنة إلى تحقيقها، وبين الوسائل الآنية والبيئية التي تعينها أحياناً للوصول إلى الهدف المنشود. . . مع أن الذي يتعمّق في فهم السنة وأسرارها يتبين له أنّ المهم هو الهدف، وهو الثابت والدائم، والوسائل قد تتغيّر بتغيّر البيئة أو العصر، أو العرف، أو غير ذلك من المؤثرات»[٢].

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة: (١٢٦).

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية: (١٦٤).

ومن أمثلة ذلك: قول النبي ﷺ: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة»[١].

فالصحابة ﷺ كانوا قرّاء وفقهاء لكنَّ من جاء من بعدهم، منهم من غلبت عليه القراءة دون الفقه، ومنهم من غلب عليه الفقه دون القراءة، فذهب جمهور الفقهاء إلى تقديم الفقيه على القارئ في الصلاة[٢]، عندما انفك التلازم بين القراءة والفقه، حيث نظروا إلى مناط الحكم الذي قصده النبي ﷺ ولم يقفوا عند الظاهر؛ لأنَّ أداء الصلاة من الفقيه أتم في إقامة أركانها وشروطها وسننها، ومعرفة جبر ما ينقصها، فكان التزام النص واتّباعه بتحقيق ما يقصده النبي ﷺ، وليس الوقوف على الظواهر المخالفة للمقصد الحقيقي.

ومن ذلك أيضاً حديث ابن عمر ﷺ: «أنَّ رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين»[٣].

وثمة أحاديث أخرى ذكرت البر والزبيب والدقيق والأقط[٤] نحوها، فالنبي ﷺ في هذه الأحاديث حدد صدقة الفطر بأن تكون من غالب قوت البلد، فذكر الأصناف

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة: (٦٧٣)، (١/ ٤٦٥)، وأبو داود، باب من أحق بالإمامة: (٥٨٤)، (١/ ١٥٩) والنسائي، كتاب الإمامة والجماعة، (٨٥٥)، (١/ ٢٧٩).

(٢) وهو مذهب الحنفية والشافعية والمالكية، وابن عقيل وأبو البركات من الحنابلة، انظر: المبسوط: (١/ ٤١)، الأم: (١/ ١٥٨)، بداية المجتهد: (١/ ١٠٤)، شرح الزركشي: (١/ ٢٣٤).

(٣) متفق عليه، وتقدم التفصيل في تخريجه.

(٤) انظر: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد، لزين الدين العراقي: (٤/ ٤٨) دار الكتاب العلمية ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، تحقيق: عبد القادر محمد علي.

التي في عهده ﷺ وفي بلاده.

فإذا تغيّر القوت على مرور الأزمنة واختلاف الأماكن فهل يكون التزام النص بإخراج صدقة الفطر من الأصناف التي حددها أم بحسب القوت الغالب في البلاد؟

لا شك أن تحديد هذه الأصناف ليست مقصودة بذاتها إذا لم تسدّ خلّة الفقراء والمساكين في يوم العيد.

لذا نجد الفقهاء زادوا أصنافاً على ما حدّدته السنة.

فذهب الحنفية والمالكية وبعض الحنابلة إلى جواز دفع زكاة الفطر من الأرز والذرة واللحم وغيرها[١].

وذكر الشافعية أنواع الحبوب واللبن[٢].

وحمل الإمام أبو يوسف وأكثر الحنفية تلك الأصناف على الظاهر، وجعلوا الحديث نصاً في دفع حاجة الفقراء والمساكين، ورأوا أنّ الحاجة إلى الدراهم أشدّ من الحاجة إلى الطعام، وقد أحسنوا بذلك صنعاً.

قال الإمام أبو يوسف: «والدقيق أولى من البرّ، والدراهم أولى من الدقيق. . . لأنه أدفع للحاجة وأعجل به»[٣].

وعلى هذا جرت الفتوى عند الحنفية، وقالوا: دفع القيمة أفضل من الطعام[٤].

على أنَّ ما ذهب إليه الإمام أبو يوسف والحنفية ليس رأياً مجرَّداً عن الدليل،

---

(١) انظر: القوانين الفقهية: (٧٦)، شرح الزركشي: (١/ ٤٠٢)، حاشية البجيرمي: (٢/ ٥١).

(٢) انظر: القوانين الفقهية: (٧٦)، شرح الزركشي: (١/ ٤٠٢)، حاشية البجيرمي: (٢/ ٥١).

(٣) الهداية شرح البداية: (١/ ١١٧).

(٤) انظر: مجمع الأنهر وملتقى الأبحر: (١/ ٣٣٩).

وإنما تقف معهم أدلّة من السنة والآثار قبل أدلة المقاصد والمصالح.

ولقوة مدركهم في ذلك وقف معهم إمام المحدّثين الإمام البخاري رحمه الله تعالى ووافقهم في إخراج القيمة في زكاة الفطر، قال ابن رشيد[١]: «وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية، مع كثرة مخالفته لهم، لكن قاده إلى ذلك الدليل»[٢].

فقد ثبت أن عمر بن عبد العزيز ﷺ كان يأخذ القيمة في زكاة الفطر، كما جاء في «مصنف ابن أبي شيبة» قال: حدثنا أسامة بن عون، قال: سمعت كتاب عمر بن عبد العزيز يُقرأ إلى عدي بالبصرة: «يؤخذ من أهل الديوان من أعطياتهم، من كلّ إنسان نصف درهم»[٣].

وقال: حدثنا وكيع عن قرة قال: «جاءنا كتاب عمر بن عبد العزيز في صدقة الفطر: نصف صاع عن كلٍّ إنسان أو قيمته نصف درهم»[٤].

وقال أبو إسحاق السبيعي[٥]: «أدركتهم [أي: الصحابة] وهم يعطون في صدقة

---

(١) هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن رشيد الفهري، ولد بسبتة سنة (٦٥٧) كان إماماً في اللغة ومحدّثاً ثقة وفقيهاً ومفسِّراً وعارفاً بالقراءات، قال عنه ابن حجر: «طلب الحديث فمهر فيه، وألف إيضاح المذاهب فيمن يطلق عليه اسم الصاحب، وترجمان التراجم على أبواب البخاري أطال النفس فيه ولم يكمل». توفي بفاس سنة إحدى وعشرين وسبع مئة، انظر: الوافي بالوفيات: (٤/ ١٩٩) الديباج المذهب: (٣١٠).

(٢) فتح الباري: (٣/ ٣١٢).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الزكاة، باب في إعطاء الدراهم في زكاة الفطر: (١٠٣٦٨)، (٢/ ٣٩٨).

(٤) مصنف ابن أبي شيبة: (١٠٣٦٩)، (٢/ ٣٩٨).

(٥) هو عمرو بن عبدالله، شيخ الكوفة وعالمها، رأى علياً، وغزا الروم زمن معاوية، توفي سنة (١٢٧). انظر: العبر: (١/ ١٦٥).

رمضان الدراهم بقيمة الطعام»[١].

وقال الحسن البصري رحمه الله: «لا بأس أن تعطى الدراهم في صدقة الفطر»[٢].

وقد سلك ابن تيمية موقفاً وسطاً، فمنع إخراج القيمة من غير حاجة، وأجازها إذا دعت إليها الحاجة أو المصلحة، فقد قال: «والأظهر في هذا أن إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة، ممنوع، ولهذا قدّر النبي ﷺ الجبران بشاتين أو عشرين درهماً، ولم يعدل إلى القيمة؛ ولأنه متى جُوّز إخراج القيمة مطلقاً، فقد يعدل المالك إلى أنواع رديئة، وقد يقع في التقويم ضرر؛ ولأن الزكاة مبناها على المواساة، وهذا معتبر في قدر المال وجنسه.

وأمّا إخراج القيمة للحاجة، أو المصلحة، أو العدل، فلا بأس به، مثل أن يبيع ثمر بستانه أو زرعه بدراهم، فهنا إخراج عُشر الدراهم يجزئه... ومثل أن يكون المستحقون للزكاة طلبوا منه إعطاء القيمة لكونها أنفع، فيعطيهم إياها، أو يرى الساعي أن أخذها أنفع للفقراء، كما نُقل عن معاذ بن جبل أنه كان يقول لأهل اليمن: ائتوني بخميص أو لبيس أسهل عليكم، وخير لمن في المدينة من المهاجرين والأنصار»[٣].

وخبر معاذ هذا نقله الإمام البخاري في «صحيحه»[٤] مرسلاً عن طاوس.

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة: (١٠٣٧١)، (٢/ ٣٩٨).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة: (١٠٣٧٠)، (٢/ ٣٩٨).

(٣) مجموع الفتاوى: (٢٥/ ٨٣).

(٤) ذكره البخاري مرسلاً في باب: العرض في الزكاة: قال طاوس: قال معاذ بن جبل ﷺ لأهل اليمن: «ائتوني بعرض ثياب خميس أو لبيس في الصدقة، مكان الشعير والذرة، أهون =

فإن النظر والاجتهاد وتوخّي المصلحة والمقصد الذي يرمي إليه النص الشرعي، وتحقيق مناطات الأحكام هو عين العبودية والانقياد لأوامر التشريع.

د ـ أما إذا كان النص ظني الدلالة، كأن يكون مجملاً، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨]، وقوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] فإن تحقيق معنى التعبد في ذلك واتباع الحق في الاجتهاد، يكون بحصر المعاني والأحكام التي يحتملها اللفظ أو النص، وتحديد أقربها إلى المراد الإلهي وأنسبها للمصلحة الشرعية، بالنظر إلى القرائن والمرجّحات التي ترشح إحدى المعاني.

أما إذا خرج الباحث عن جميع المعاني ومدلولات النص، فإنه يكون قد تجاوز الخطاب الإلهي، وانسلخ عن معنى العبودية؛ لأن معارضة جميع مدلولات النص الظني، بحكم معارضة النص القطعي(١).

ومثال ذلك: كلمة (القرء) فإنها من ألفاظ التضادّ، وتعني: الحيض والطهر، فما دام الفقهاء يحومون حول هذين المعنيين، فإنهم يبحثون ضمن نطاق الاجتهاد الذي يوافق مقصد التشريع، ولكن لو أحدث أحد قولاً ثالثاً، فإنه يكون قد خرج عن أوامر الشرع وأحدث حكماً يعارض التشريع(٢).

ومن ثمّ فإذا وقف المكلف عند حدود النص، فوافق ظاهره في موضع الموافقة، واجتهد في موضع الاجتهاد ضمن الضوابط والأصول يكون قد حقق

= عليكم، وخير لأصحاب النبي ﷺ في المدينة» كتاب الزكاة، باب رقم: (٣٢)، (٥/ ٥٢٥).

(١) انظر: ضوابط المصلحة: (١٣٦)، الاجتهاد المقاصدي: (١٥١).

(٢) انظر: الاجتهاد المقاصدي: (١٥١).

معنى العبودية لله في التزام الكتاب والسنة، وعدم الخروج عنهما بشرع الهوى.

* * *

*** المطلب الثاني ـ تحقيق معنى العبودية في عدم الخروج عن الإجماع المؤيد:**

الإجماع: هو الدليل الشرعي الذي يلي النص، وهو حجة لا تجوز مخالفته؛ لأنَّ مشروعيته مستمدّة من اتفاق المجتهدين من أمة نبينا محمد ﷺ، ولا تجتمع الأمة على ضلالة[1].

والإجماع نوعان: إجماع قطعي، وإجماع ظني.

أما الإجماع القطعي: فهو ما كان مستنده دليلاً قطعياً ووصل إلينا بالتواتر، وهو حجة قطعية.

وأما الإجماع الظني: فهو ما كان مستنده دليلاً ظنياً، أو قياساً علته ظنية، أو مصلحة، أو له مخالف نادر، كمخالفة ابن عباس للعول، ومخالفة أبي موسى لنقض الوضوء بالنوم، فيكون حجة ظنية[2].

والإجماع القطعي يشمل الأصول والعقائد، وما علم من الدين بالضرورة، كالإجماع على العبادات، والمقدّرات المنقولة عن النبي ﷺ، والحدود الثابتة، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها[3]، وتحريم شحم الخنزير، ونحوها

---

(١) انظر: قواطع الأدلة: (١/ ٤٦٨).

(٢) انظر: الموافقات: (٢/ ٥٠)، تيسير التحرير: (٤/ ٢١٨) تعليل الأحكام: (٣٢٧).

(٣) لكن ابن حزم أشار إلى أنّ عثمان البتّي وغيره يجيزون الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، بهذا يكون حكم هذا الجمع من قبيل الإجماع الظني لا القطعي عند من يَعتبر خلافهم. انظر: الإحكام، لابن حزم (٢/ ٢١٠).

من المسائل التي تحقق فيها الإجماع القطعي[١].

فإن هذا النوع من الإجماع يفيد اليقين، ولا يقف أمامه اجتهاد ولا مصلحة؛ لأنه قطعي الثبوت والدلالة، وحكمه حكم النص القطعي الثابت، لا تجوز مخالفته.

وأما الإجماع الظني: فما كان يغلب فيه التعبّد وحقوق الله تعالى، فهو كالنّص الثابت لا تجوز مخالفته؛ لأنَّ العمل بغلبة الظن في الفروع واجب.

وأما إذا كان دائراً مع المصلحة؛ وهو من الأحكام المتغيرة، فالعبرة إذاً بالمصلحة إذا تغيّرت، لا بالإجماع ذاته؛ لانَّ «مجرّد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة، لا يكفي في أبديّته، بل لا بدَّ من اتفاق آخر معه يدل على أنه دائم لا يتغيّر»[٢].

ومن أمثلة هذا النوع من الإجماع:

١ ـ إجماع الصحابة على حد شارب الخمر ثمانين جلدة في عهد عمر ﷺ بعدما كان مقدّراً بأربعين جلدة في عهد أبي بكر[٣] ﷺ.

فلو شرب ذو هيئة، وكان الحد الأدنى كافياً لردعه، فللإمام أن يجلده أربعين، ولا يعتبر هذا خروجاً عن الإجماع؛ لأنَّ مصلحة الزجر تحققت بهذا القدر، وإنّما أجمعوا على جعل الحد ثمانين لهذه المصلحة.

٢ ـ شهادة القريب لقريبه:

أخبر الإمام الزهري عن الصحابة ومن بعدهم بأنهم كانوا يقبلون شهادة

---

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي: (١٥٢).

(٢) تعليل الأحكام: (٣٢٤).

(٣) انظر: كشف الأسرار، للبخاري: (٣/ ٣٩٠).

القريب لقريبه مطلقاً من غير شذوذ(١).

قال عمر بن الخطاب ﷺ: «تجوز شهادة الوالد لولده، والولد لوالده، والأخ لأخيه، إذا كانوا عدولاً، ولم يقل الله تعالى حين قال: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ﴾[البقرة: ٢٨٢] إلاّ أن يكون والداً أو ولداً أو أخاً»(٢).

ولم يكن السلف الصالح متَّهماً بالمحاباة في الشهادة، ولذلك اتفقوا على قبولها من الأقارب دون منازع.

ولكن بعد ذلك دخل الناس وضعف وازع الإيمان، وظهرت أمور حملت الولاة على اتهامهم، فردّوا شهادة القريب لقريبه، على اختلاف في التفصيل ذكره الفقهاء(٣).

فإن شهادة القريب لقريبه بعدما كانت تحقّق المصلحة المرجوّة في عهد السلف، وهي إظهار الحقيقة ومعرفة صاحب الحق، ضعف الوازع الديني بعد ذلك، فدخلت التهمة على القريب، ولم تعد تحقّق المصلحة، بل ربّما قلبوا الحقائق وأفضت الشهادة إلى زور، فردّ الحكام شهادة القريب من باب سدِّ الذرائع، بعدما كان متَّفقاً عليها في الصدر الأول؛ لأنَّ المصلحة تغيَّرت فتغيِّر الحكم معها.

٣ ـ تحريم الزكاة على الهاشميين:

نُقِل الإجماع على تحريم الزكاة على آل محمد ﷺ(٤)؛ استناداً إلى قوله ﷺ:

---

(١) انظر: تعليل الأحكام: (٣٢٦).

(٢) مصنف عبد الرازق، باب: شهادة الأخ لأخيه، والابن لأبيه، والزوج لامرأته: (١٥٤٧١)، (٨/ ٣٤٣).

(٣) انظر: إعلام الموقعين: (١/ ١١٣).

(٤) انظر: سبل السلام: (٢/ ١٤٧)، الإنصاف، للمرداوي: (٣/ ٢٥٤)، تعليل الأحكام: (٣٢٦).

«إنّ الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنَّما هي أوساخ الناس»[١].

واتفق الصحابة ﷺ على هذا الحكم.

ولكن عندما مُنِع الهاشميون من خُمس الخُمس، أجاز عدد من الفقهاء أن تؤدّى إليهم الزكاة؛ «لأنه محل حاجة وضرورة»[٢].

وهو مذهب المالكية، ورواية عن أبي حنيفة، واختاره الإصطخري من الشافعية، والقاضي يعقوب من الحنابلة، وابن تيمية وغيرهم[٣].

قال ابن عرفة: «واعلم أنَّ محل عدم إعطاء بني هاشم منها، إذا أعطوا ما يستحقّونه من بيت المال، فإن لم يُعطَوا، وأضرَّ بهم الفقر، أُعطوا منها، وإعطاؤهم حينئذٍ أفضل من إعطاء غيرهم»[٤].

فإن الإجماع الذي ورد عن السلف في منع الهاشميين من الزكاة، إنما هو بتحقّق شرط وصول حقهم من خُمس الخمس، فلما تبدّلت الحال، وحُرموا من حقهم، دعت الحاجة أو الضرورة إلى إعطائهم من الزكاة، مما سوّغ لبعض العلماء أن يجتهدوا مقابل هذا الإجماع الذي اختل شرطه.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الزكاة: (١٠٧٢)، (٢/ ٧٥٢)، وأبو داود، باب في بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى: (٢٩٨٥)، (٣/ ١٤٧)، النسائي، باب: استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة (٢٦٠٩)، (٥/ ١٠٥)، مسند الإمام أحمد من حديث عبد المطلب بن ربيعة: (١٧٥٥٣)، (٤/ ١٦٦).

(٢) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: (٤/ ٤٥٧)، الإنصاف: (٣/ ٢٥٥).

(٣) انظر: سبل السلام: (٢/ ١٤٧)، حاشية الدسوقي: (١/ ٤٩٣)، إعانة الطالبين: (٢/ ٢٥٥)، الإنصاف: (٣/ ٢٥٥).

(٤) حاشية الدسوقي: (١/ ٤٩٣).

ومن ثمّ فإذا التـزم المكلّف بهذه القواعد والضوابط في تعامله مع التشريع المتمثل بالكتاب والسنة والإجماع، يكون قد وقف عند حدود الشريعة على وجه مطابق لقصد الشارع، بعيد عن مشاركة حظوظه النفسية، وبهذا يكون قد حقق معنى العبودية في مجال التشريع.

وأمّا الخروج عن ذلك فهو اتباع للهوى وتناقضٌ مع العبودية، يقول الشيخ ابن تيمية: «ولهذا كان من خرج عن موجب الكتاب والسنة من المنسوبين إلى العلماء والعُبّاد، يُجعَل من أهل الأهواء، كما كان السلف يسمّونهم: أهل الأهواء، وذلك أنَّ كلَّ من لم يتبع العلم، فقد اتبع هواه، والعلم بالدين لا يكون إلاّ بهدى الله الذي بُعث به رسول الله ﷺ»[١].

وقال الشاطبي: «وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل، لم ينتج إلاّ ما فيه ابتاع الهوى وذلك مخالفة للشرع»[٢].

* * *

*** المطلب الثالث ـ تحقيق العبودية في مجال الأعمال والنيات:**

إن تحقيق العبودية في مجال الأعمال والنيات يكون بموافقة مقصود الشارع في صحة العمل وإخلاص النية، وإليك التفصيل:

أولاً ـ في مجال الأعمال:

إذا كان العمل مخالفاً لما جاء به الشارع فلا وزن له؛ لأنَّ مخالفة أمر الشارع

---

(١) مجموع الفتاوى: (٢٨/ ١٣٣)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: (٢٨١).

(٢) الموافقات: (٤/ ٢٢٢).

مناقضة لمعنى العبودية القائم على الموافقة والانقياد، وإلى هذا أشار الإمام الشاطبي بقوله: «كلُّ من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكلُّ من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تُشرع له، فعمله باطل، أما أنَّ العمل المناقض باطل، فظاهر، فإن المشروعات إنما وُضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت، لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»[1].

فإن في كل أمر من أوامر الشارع جلب مصلحة، وفي كل نهي درء مفسدة، وأعظم تلك المصالح الدخول تحت أوامر الشارع اختياراً، والتحقق بالعبودية، وأعظم تلك المفاسد التي تُدرأ: الخروج عن داعية الهوى.

فإذا خالف المكلف هذه الأوامر والنواهي فقد هدم قصد الشارع، ووقع في الابتداع في الدين، أو اتباع الهوى، أو بناء العمل على الجهل.

* أما الابتداع فمناقَضَةٌ للعبودية وخروج عن الشريعة، قال الإمام الشاطبي في ذم البدع والمحدثات: «إنَّ معتقِد البدعة يقتضي ذلك بنفسه؛ لأنَّه من باب مضادّة الشارع واطّراح الشرع»[2].

وجاء في «إدرار الشروق»: ذهب طائفة من العلماء إلى أن البدع لا تكون إلا كبائر؛ «لأن البدع ثبت لها أمران:

أحدهما: أنها مضادّة للشارع ومراغمة له، حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرك على الشريعة، لا نصب المكتفي بما حُدَّ له.

---

(١) الموافقات: (٢/ ٣٣٣).

(٢) الاعتصام: (١/ ١٤٢).

والثاني: أن كل بدعة وإن قلَّت تشريع زائد أو ناقص، أو تغيير للأصل الصحيح»[١].

لذا حذَّر النبي ﷺ من الابتداع في موعظة بليغة وخطبة باشرت القلوب وارتعدت منها الأفئدة وهَمَت الأماقي، كما في حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم، ثم أقبل علينا، فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منه القلوب، فقال قائل: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودّع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي، فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي، وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسّكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»[٢].

فكان التحذير من البدعة عهداً ووصية لأصحابه ولأمته، قبل موته ﷺ؛ لما فيها من خروج عن الدين وانسلاخ عن التشريع ومناقضة لما جاء به ﷺ. وسيأتي مزيد من الكلام على البدعة في (حفظ الدين) إن شاء الله.

* وأما اتباع الهوى: فهو مناقضة ومخالفة لأمر الشارع ومقصوده أيضاً، وهو نوعان:

إما استكباراً وجحوداً.

---

(١) إدرار الشروق: (٤/ ٣٥٤).

(٢) أخرجه أبو داود، باب في لزوم السنة: (٤٦٠٧)، (٤/ ٢٠٠) والترمذي، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع: (٢٦٧٦)، (٥/ ٤٤)، وابن ماجه، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين: (٤٢)، (١/ ١٥)، والإمام أحمد من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه: (١٧١٨٤)، (٤/ ١٢٦).

وإمَّا ضعفاً وانسياقاً خلف الشهوات.

أما الأول: وهو الاستكبار والجحود فأشنعهما وأقبحهما، وهذه صفة أهل الشقاء، ولهم أعدت نار جهنم والعياذ بالله، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[غافر: ٦٠].

وقال: ﴿فَٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَلَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ﴾[النحل: ٢٩].

جاء في «إدرار الشروق» في الكلام عن التكبر: «وهو إما كبر على الله تعالى وهو أفحش أنواعه، ككبر فرعون ونمرود، حيث استنكفا أن يكونا عبدين لله تعالى، وادَّعيا الربوبية، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ أي: صاغرين، . . . وإمّا على رسول الله ﷺ، بأن يمتنع من الانقياد له؛ تكبّراً، جهلاً وعناداً، كما حكى الله ذلك عن كفار مكة وغيرهم من الأمم. . . ومنه المتجادلون في مسائل الدين بالهوى والتعصب، تأبى نفسه من قبول ما سمعه من غيره وإن اتضح سبيله، بل يدعوه كبره إلى المبالغة في تزييفه، وإظهار إبطاله، فهو على حدّ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾[فصلت: ٢٦]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ﴾[البقرة: ٢٠٦] وقال ابن مسعود: «كفى بالرجل إثماً إذا قيل له: اتق الله، أن يقول: عليك بنفسك»، وقال ﷺ لرجل: «كل بيمينك، فقال متكبراً: لا أستطيع، فشُلَّت يده فلم يرفعها»[1]»[2].

---

(١) لفظ الحديث: «أن رجلاً أكل عند رسول الله ﷺ بشماله، فقال: كل بيمينك، قال: لا أستطيع، قال: لااستطعت، ما منعه إلاّ الكبر، فما رفعها إلى فيه». أخرجه مسلم، باب آداب الطعام والشراب: (٢٠٢١)، (٣/ ١٥٩٩)، والإمام أحمد من حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه: (١٦٥٤٠)، (٤/ ٤٥).

(٢) إدرار الشروق: (٤/ ٣٨٤ ـ ٣٨٥).

ـ أمّا الانسياق خلف الشهوات: ففيه أيضاً تجاوز لحدود الله، واستجابة لداعية الهوى، وإعراض عن داعية الشرع، إلا أنّ هذا الانسياق إذا كان محض ضعف، دون تكبّر أو ابتداع، مع إقرار القلب بالحق، فهو أهون من اتباع الهوى تكبراً أو ابتداعاً، وإن كان كله مذموماً؛ لأن المتكبّر: مُعرِض عن الشرع بالقلب والجوارح، والمبتدع، منحرف عن الشرع بالقلب والجوارح، وأمّا المنساق دون تكبّر أو ابتداع، فهو متجاوز لأوامر الشريعة بجوارحه دون قلبه، وهذا قابل للتوبة والرجوع إلى جادة الهدى، والانقياد لأوامر الله تعالى، في كل لحظة.

لكنَّ التوغُّل في المعاصي قد يفضي إلى سوء العاقبة، وقد ضرب النبي ﷺ في ذلك مثلاً فقال: «إنّما مثلي ومثل الناس، كرجل استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدوابّ التي تقع في النار يقعن فيها، فجعل ينزعهنّ ويغلبنه، فيقتحمن فيها، فأنا آخذ بحجزكم عن النار، وأنتم تقحمون فيها»[١].

قال الإمام النووي: «ومقصود الحديث: أنه ﷺ شبَّه تساقط الجاهلين والمخالفين بمعاصيهم وشهواتهم في نار الآخرة، وحرصهم على الوقوع في ذلك، مع منعه إيّاهم وقبضه على مواضع المنع منهم، بتساقط الفراش في نار الدنيا لهواه وضعف تمييزه، وكلاهما حريص على هلاك نفسه، ساعٍ في ذلك لجهله»[٢].

ولا ريب أن الشارع قد أمر بمجاهدة النفس، وحثَّ على قهر الهوى والشهوة، وبين أنَّ السعادة في تزكية النفس، والشقاء في اتباع الأهواء، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن

(١) البخاري، كتاب الرقاق، باب: الانتهاء عن المعاصي: (٦١١٨)، (٥/ ٢٣٧٩)، مسلم، كتاب الفضائل، باب شفقة النبي ﷺ على أمته: (٢٢٨٤)، (٤/ ١٧٨٩).

(٢) شرح الإمام النووي على صحيح مسلم: (١٥/ ٥٠).

طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[النازعات: ٣٧ ـ ٤١].

وقال: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[الشمس: ٧ ـ ١٠].

وقال ﷺ: «المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله، والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب»(١).

وقال أيضاً: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنّى على الله تعالى»(٢).

والخلاصة:

فإن البدعَ واتباع الشهوات أصلُ كل شرٍّ، فقد ذكر الإمام ابن القيم قوله تعالى: ﴿كَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا فَٱسْتَمْتَعُوا۟ بِخَلَٰقِهِمْ فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ كَمَا ٱسْتَمْتَعَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَٰقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟﴾[التوبة: ٦٩].

ثم علق قائلاً: «البدع واتباع الهوى جالبة لكل شرّ، والمقصود: أنه سبحانه جمع بين الاستمتاع بالخلاق، وبين الخوض بالباطل؛ لأن فساد الدين إما أن يقع بالاعتقاد الباطل والتكلم به، وهو الخوض، أو يقع في العمل بخلاف الصواب، وهو

---

(١) أخرجه الإمام أحمد من حديث فضالة بن عبيد: (٢٤٠١٣)، (٦/ ٢٢)، والطبراني في الكبير: (٧٩٦)، (١٨/ ٣٠٩).

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقاق: (٢٤٥٩)، (٤/ ٦٣٨)، وابن ماجه، باب ذكر الموت والاستعداد له: (٤٢٦٠)، (٢/ ١٤٢٣)، والحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان: (١٩١)، (١/ ١٢٥).

الاستمتاع بالخلاق.

فالأول: البدع، والثاني: اتباع الهوى، وهذان هما أصل كل شر وفتنة وبلاء، وبهما كُذِّبت الرسل، وعصي الرب، ودُخِلت النار، وحلّت العقوبات، فالأول: من جهة الشبهات، والثاني: من جهة الشهوات»[(١)].

* وأما الذي يبني عمله على الجهل: فأمره أهون مما سبق، لا سيّما إذا لم يقصد المخالفة، ولم يرفض الحق، وإلاّ التحق بالمتكبّر.

قال الإمام الشاطبي: «. . . إن العامل بالجهل، فيخالف أمر الشارع، حكمه حكم الناسي، فلا ينسب عمله إلى الهوى هكذا بإطلاق»[(٢)]، ثم فصّل أحوال الجاهل بقوله: «فإنَّ الجاهل إذا ظنَّ في تقديره أنَّ العمل هكذا، وأنَّ العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه، لم يقصد مخالفة، لكنَّه فرَّط في الاحتياط لذلك العمل، فيؤاخذ في الطريق، وقد لا يؤاخذ إذا لم يُعدَّ مفرّطاً، ويمضي عمله إن كان موافقاً.

أما إذا قصد مخالفة أمر الشارع، فسواءٌ في العبادات وافق أو خالف، لا اعتبار بما يخالف فيه؛ لأنّه مخالف القصد بإطلاق، وفي العادات: الأصل اعتبار ما وافق دون ما خالف؛ لأنَّ ما لا تشترط النية في صحّته من الأعمال، لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي، ولا بمخالفته.

وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة، فهو العمل في مجرّد الحظ أو الغفلة، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل أو يدري، ولكنّه إنما قصده مجرّد العاجلة، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع، وحكمه في العبادات عدم الصحة؛ لعدم

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ ١٣٦).

(٢) الموافقات: (٢/ ٢٢٥).

نية الامتثال. . . وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع، وإلاّ فعدم الصحة»[١].

والحاصل: فإن الجاهل إن لم يقصد مخالفة الشرع لا يُعَدُّ خارجاً عن الامتثال ولا متبعاً للهوى، إن لم يفرّط وظن نفسه على حقّ.

وأمَّا إذا قصد المخالفة: فيُعدُّ متَّبعاً للهوى وإن وافق عمله قصد الشارع في العبادات؛ لأنَّ قصد المخالفة أحبط قيمة العمل، وأما المعاملات: فيصحُّ منها ما وافق دون ما خالف.

وأما إن لم يكن له قصد أصلاً، فحكمه كقاصد المخالفة؛ لأن العمل بدون نية لا وزن له، ولا يكون امتثالاً للأمر الشرعي.

فهذا تحقيق القول في مخالفة الأعمال لقصد الشارع، والخروج عن معنى العبودية.

ثانياً ـ في مجال النيَّات:

وأما موافقة النيّات:

فتحقيق القول فيها بما دلت عليها النصوص وإجماع الأمة: بأنَّ المعوَّل عليه في أفعال المكلَّفين: النيّات والمقاصد أكثر من الأعمال.

والنية هي رصيد العمل وثقله؛ لأنَّ أصل الاتباع والموافقة يكون منبعثاً من القلب والنية، وما الجوارح إلاّ ترجمة لمقاصد القلوب.

يقول الإمام شاه ولي الله الدهلوي: «. . . إن الأعمال أجساد، وإنَّ النيات أرواح لها، وإنَّما الأعمال بالنيات، ولا عبرة بالجسد إلا بالروح، وربّما تفيد النية فائدة العمل، وإن لم يقترن بها، إذا كان فوته لمانع سماوي دون تفريط منه، وهو

(١) الموافقات: (٢/ ٢٢٦).

قوله ﷺ: «إنّ بالمدينة أقواماً ما سرتم مسيراً، ولا قطعتم وادياً، إلاّ كانوا معكم، حبسهم العذر»[(١)][(٢)].

فإذا توافقت النية مع الفعل يكون ذلك اتباعاً للشرع وانقياداً لأمر الله تعالى، بل لو تحققت النية دون العمل، لعُذْرٍ منع من وقوعه، فهو عند الله كالعمل المقترن بالنية، وأما لو خالف المكلف بين النية والعمل: يكون قد خرج عن مقصد الشارع، وباء عمله بلا وزن؛ لأنه بذلك يكون قد اتخذ مقاصد الشارع وسائل لهواه، وبذلك لا يُعد متبعاً للشرع، ولا مُنقاداً لأمره.

قال الإمام الشاطبي: «. . . إن المكلف إنما كُلِّف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك، كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قُصد قصدٌ آخر، جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلةً عنده، وما كان شأنه هذا نقضٌ لإبرام الشارع، وهدم لما بناه»[(٣)].

وبناء على ما تقدَّم: فإنَّ صحَّة العمل ظاهراً لا تكفي في موافقة مقصود الشارع، بل لا بد من النية والإخلاص.

فلو كانت النية مشوبة بالرياء أو المَنِّ أو سوء الطويَّة، فإن العمل معها ينعكس إلى مخالفة، والمصلحة تتحول إلى مفسدة، وقد أشارت النصوص إلى هذا وحذَّرت من ذلك في مواضع كثيرة:

---

(١) أخرجه البخاري، باب نزول النبي ﷺ بالحجر: (٤١٦١)، (٤/ ١٦١٠)، وأبو داود، باب في الرخصة في العقود من العذر: (٢٥٠٨)، (٣/ ١٢).

(٢) حجة الله البالغة: (١/ ٧٩).

(٣) الموافقات: (٢/ ٣٣٤).

منها قوله ﷺ: «أول خلق الله الذين تُسَعَّر بهم النار يوم القيامة: قارئ وجَوَاد، وشهيد، وقد فعلوا ذلك رياءً وسمعة.

فيؤتى بكل واحد منهم يوم القيامة، فيقال له: فيم فعلت ذلك؟

فيقول: في سبيلك، فيقال له: كذبت، فعلت ليقال عنك، وقد قيل»(١).

وقوله تعالى: في المَنِّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ﴾[البقرة: ٢٦٤].

وثمة شوائب أخرى، أعظمها: النفاق في الدين لمخادعة المسلمين، كما وصف الله تعالى هذا الصنف بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ۝٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾[البقرة: ٨ ـ ٩].

ومنها: التعامل على أساس مصلحي محض، وتقديم المعروف لحظ دنيوي، كالمدح وحبّ الزعامة ونحو ذلك.

ولهذا الباب أصل من نهج النبي ﷺ في التطبيق الواقعي، حيث لم يساوِ في الحكم بين صورتيـن متشابهتيـن ظاهراً؛ لاختلاف السريرة والطوية، فقد قال أبو موسى رضي الله عنه: «دخلت على النبي ﷺ، أنا ورجلان من بني عمّي، فقال أحد الرجلين: يا رسول الله، أمِّرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: إنَّا والله لا نولِّي على هذا العمل أحداً سأله عليه»(٢).

---

(١) انظر: الحديث بطوله في: الترمذي، كتاب الزهد: (٢٣٨٢)، (٤/ ٥٩١)، وصحيح ابن خزيمة، كتاب الزكاة: (٢٤٨٢)، (٤/ ١١٥)، وصحيح ابن حبان، كتاب البر والإحسان: (٤٠٨)، (٢/ ١٣٥).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة: (١٧٣٣)، (٣/ ١٤٥٦)، وابن حبّان، كتاب السير: (٤٤٨٠)، (١٠/ ٣٣٣).

فهذا الحديث صريح مؤكَّد بالقسم في أنَّ من طلب الإمارة لا يولَّى.

وفي حادثة أخرى، نجـد أنَّ النبي ﷺ قد ولَّى رجلاً طلب الإمارة، كما في قصة زيـاد بن الحارث الصدّائي[1]، وكان هذا الرجل هو الذي قاد وفد قبيلته إلى رسول الله ﷺ ليعلنوا إسلامهم، قال زياد: «وكنت سألته أن يؤمِّرني على قومي، ويكتب لي بذلك كتاباً، ففعل...»[2].

وقد علَّق ابن القيّم على هذه الحادثة فقال: «ولا يناقض هذا قوله في الحديث الآخر: «إنّا لن نولّي على عملنا من أراده»، فإنَّ الصدّائي: إنما سأله أن يؤمِّره على قومه خاصَّة، وكان مطاعاً فيهم، محبباً إليهم، وكان مقصوده إصلاحهم ودعاءهم إلى الإسلام، فرأى النبي ﷺ أنَّ مصلحة قومه في توليته فأجابه إليها، ورأى أنَّ ذلك السائل [في الحديث الأول] إنّما سأله الولاية لحظ نفسه ومصلحته هو، فمنعه منها، فولَّى للمصلحة، ومنع للمصلحة»[3].

وبهذا نجد صـورة سـؤال الإمـارة واحـدة في الظـاهر، لكنَّ الدافع والنية مختلفـان، فمنـع النبي ﷺ الأول؛ لأنَّه طلب الإمارة حبًّا للرياسة والظهور، وأقرَّ الثاني؛ لأنه قصد من الإمارة الدعوى إلى الإسلام ومصلحة الدين.

وهكذا، فإن النِّية إذا وافقت قصد الشارع كان العمل مصلحة، وإذا خالفته كان العمل مناقضاً لقصد الشارع، تابعاً لهوى النفس.

---

(١) زياد بن الحارث الصدائي، وصداء: حيّ من اليمن، بايع النبي ﷺ وأذَّن بين يديه وأقام، ودعا قومه إلى الإسلام ﷺ. انظر: الاستيعاب: (٢/ ٥٣١).

(٢) انظر: الاستيعاب: (٢/ ٥٣١)، زاد المعاد: (٣/ ٦٦٨)، الاجتهاد: النص الواقع المصلحة د. الريسوني ـ باروت: (٥٥) دار الفكر المعاصر ـ بيروت ـ دار الفكر دمشق.

(٣) زاد المعاد: (٣/ ٦٦٨).

وخلاصة القول: إن تحقيق المقصد الأعظم من الشريعة وهو: الخضوع والعبودية لله والخروج من داعية الهوى، لا يكون إلاّ بموافقة الشريعة في التشريع وفي الأعمال وفي النيات.

* * *

المبحث الثاني
المقصد الثاني: إقامة العدل والحقوق ومنح الحريات

وهذا مقصد عظيم دلَّت عليه النصوص واستقراء الشريعة في تصرّفاتها، وأوَّل من صرَّح به من العلماء: هو الشيخ ابن تيمية[1] رحمه الله، ولم يذكر هذا المقصد من بعده إلاّ تلميذه ابن القيم في قولته الشهيرة: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد... وهي عدل كلها... فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور... فليست من الشريعة»[2].

لكنها لم تلقَ صدى واسعاً، وإنَّما كانت الوجاهة للضرورات الخمس فحسب، حتى جاء الشيخ ابن عاشور مجدّداً في المقاصد، فأشار إلى هذا المقصد[3].

وكذلك كان الشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى مدركاً أهميّة هذا المقصد وتفعيله في قضايا الأمة فقال: «لا بدَّ من زيادات على الأصول الخمسة، ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً في الأمة الإسلامية... إذن يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة: الحرية والعدالة، وخصوصاً أن عندي القرآن الذي

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: (٢٧٦).

(٢) إعلام الموقعين: (٣/ ٣).

(٣) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٣٧١) وما بعدها.

يقـول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[الحديد: ٢٥] فكأنَّ العدالة هدف للنبوات كلها.

قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا، لكن لكي نضبط نظام الدولة، لا بدمن ضمان الحريَّات»[(١)].

* * *

* المطلب الأول ـ العدل وإقرار الحقوق بشتَّى أنواعها:

قصد الإسلام إلى إقامة العدل وإقرار الحقوق بشتى أنواعها، التي أدركتها البشرية جمعاء بالفطرة منذ أقدم العصور، ثم جاءت الأديان السماوية في ترسيخها وتحقيقها.

يقول الشيـخ الزرقا: «ففكرة الحقّ: هي النظام الذي يخطّ لتلك الحرّيات الاكتسابيـة مسالكها على هذه الأرض الواسعة، كي تصل كلُّ حرّية بصاحبها إلى حوائجه بلا اصطدام، وإن طال الطريق... ومن ثمّ تواردت آراء البشر أجمعين منذ أقدم العصـور على الإقرار بفكرة الحقّ، وتكوّن هذا الرأي العام البشري حول حرمتها، والاحتجاج بها، وقد تسلسل ذلك وازداد على الدهور تمتيناً وتمكيناً بنموّ الإدراك الاجتمـاعي، وبتوسّع الحيـاة المدنيّة، وازدياد الشعور بمعنى الحق... جاءت الشرائع الإلهية، وآخرها الشرع الإسلامي بالنظم المدنية لتعيين هذه الحقوق الجزئيـة التي قد يخطىء ويصيب البشر في تعيينها، ولتفرض حُرمتها وقدسيّتها، فتصلها بإرادة الباري تعالى»[(٢)].

---

(١) نحو مقاصد الشريعة: (٩٨) نقلاً من سمنار الأولويات الشرعية.

(٢) المدخل الفقهي العام ـ نظرية الالتزام: (٣/ ٨).

إن التشريعات المدنيـة والقضائيـة والماليـة في الشريعة الإسلامية، ما هي إلاّ إحقاق للحقوق وتحقيق للعدل.

وكذلك بيَّنت الشريعة حقوق الإمام والرّعية من مسلمين وغيرهم، وحقوق الدول مع بعضها، وهذه حقوق قضائية مبناها على العدل، وهو ظاهر في الشريعة الإسلامية. ويجدر التعريج عند معاملة غير المسلمين في الحقوق والقضاء ولأيِّ شأوٍ بلغ مداه.

أولاً ـ العدل مع غير المسلمين:

إن الشريعة الإسلامية أمرت بالعدل حتى مع الأعداء، قال تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[المائدة: ٨]. فإذا نهى الله تعالى عباده المؤمنين عن ظلم أعداء الدين حتى بلغ الأمر إلى العدل المطلق، فلا غـرو فيمـا دونـه من إنصاف المواطنين منهم. ولا غرو إذا اتُّهم بريء من غير المسلمين بجريرة مسلم، أن ينزل الوحي من السماء لإقامة العدل، فيبرّئ اليهودي ويجرّم المسلم.

وذلك أنَّ رجلاً من الأنصار يقال له: طعمة بن أبيرق، سرق درعاً لعمّه، ثم قذفهـا على بيـت يهـودي، فلما وُجـدت الدرع عنـد اليهودي اتهموه بها وبرّؤوا السارق، حتى مالَ النبي ﷺ ببعض القول في تبرئته وتهمة اليهودي، بناءً على ما ظهر لـه من أدلّـة، لكنَّ عالم الحقائـق لم يكن ليرضى بالظلم والبهتان، فأنزل الوحي إلى رسـول الله ﷺ يبرىء ساحـة اليهـودي، فقال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾ وَلَا تُجَـٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا

أَثِيمًا ﴾[النساء: ١٠٥ ـ ١٠٧][1].

ثانياً ـ حقوق المواطنة لأهل الذمّة:

أمّا حقوق المواطنة: فلأهل الذمّة والعهد حقوق كحقوق المسلمين، وقد حذَّر النبي ﷺ من ظلمهم، أو تكليفهم فوق طاقتهم، أو احتقارهم، أو إيذائهم، فقال ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»[2].

ومن ثمّ لمّا فتح المسلمون البلاد أخذوا بوصية رسول الله ﷺ، ومنحوهم حقوق المواطنين كاملة، وتركوا لهم كنائسهم ومعابدهم، وأعانوا المحتاجين منهم، وعفوهم من الجزية.

فقد كتب خالد ﷺ كتاباً لأهل الحيرة قال فيه: «وجعلتُ لهم أيّما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدّقون عليه طُرِحت جزيته، وعيل من بيت المال ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام»[3].

وكان هذا على علم أبي بكر ﷺ لا محالة، فأقرَّه، وأقرَّ الصحابة ذلك،

---

(١) انظر: التفسير الكبير: (١١/ ٢٦)، الدر المنثور، للإمام السيوطي: (٢/ ٦٧٣) دار الفكر بيروت ١٩٩٣م، تفسير البغوي: (١/ ٤٧٧) دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك.

(٢) أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء: (٣٠٥٢)، (٣/ ١٧٠) والبيهقي، باب: النهي عن تشديد جباية الجزية: (١٨٥١١)، (٩/ ٢٠٥).

(٣) الخراج، لأبي يوسف: (١٤٤) نقلاً من كتاب نحو فقه جديد للأقليات، د. جمال الدين عطية: (٩٩) دار الفكر ـ دمشق، ط١.

فكان اتفاقاً منهم[١].

وقد مرَّ عمر ﷺ بقوم مجذومين من النصارى، فأمر أن يُعطوا من الصدقات ويجري عليهم القوت.

وروى أبو يوسف في «كتاب الخراج»: أنَّ عمراً ﷺ مرَّ بباب قوم، وعليه سائل يهودي يقول: شيخ كبير ضرير البصر، فقال عمر: ما ألجأك إلى هذا؟ قال: الحاجة والجزية، فأخذ عمر بيده، وذهب إلى منزله، وأعطاه شيئاً، ثم أرسل إلى خازن بيت المال، وقال له: انظر إلى هذا وأمثاله، فو الله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم.

وورد مثل هذا: كتابٌ أرسله عمر بن عبد العزيز إلى عامله في البصرة عدي ابن أرطأة[٢].

كما كفلت الشريعة للرعية على اختلاف طوائفهم حقوقاً عدَّة، زيادة على الضروريات، منها:

١ ـ الحق القانوني: أي أن يمارس كل مواطن حقه كما ينسجم مع مبدئه ودينه، فلا يُحمَل الذمي على ترك الخمر، ولا يُحمَل المسلم على منع الطلاق.

٢ ـ حقّ التوظيف والمنصب: إن من حقوق المواطنة التي أقرها الإسلام: حق التوظيف، وقد ورد أن عمر ﷺ وظَّف عدداً من الكتبة الذميين في الديوان، واتّسع نفوذهم حتى صار منهم الوزراء[٣].

---

(١) من تعليق عبد الكريم زيدان. انظر: نحو فقه جديد للأقليات: (٩٩) هامش.

(٢) الخراج لأبي يوسف: (١٤٤) نقلاً من كتاب: نحو فقه جديد للأقليات: (٩٩).

(٣) انظر: نحو فقه جديد للأقليات: (٩٣).

ويلخّص هذا ما قاله الشيخ مصطفى السيوطي: «فقد جرت عليهم أحكام الإسلام، وتأبّد عقدهم، فلزمهم ذلك كما يلزم المسلمين»[١]. وبرعاية الدولة الإسلامية للحقوق آنذاك نالت السيادة كما قالوا: «إنّ الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة، وإن كانت مسلمة»[٢]. فكيف إذا كانت الدولة المسلمة عادلة؟!

كما جاءت الشريعة بالحقوق الخاصة والعامة، لأهل الحاضر والمستقبل، في جميع صورها وأشكالها المشروعة، فأقرَّت الملكية الفردية والعامّة، ولم تلغ واحدة منهما، أو تبخسها على حساب الأخرى.

ثالثاً ـ إقرار الملكية الفردية:

أمّا الملكية الفردية: فقد جاءت كثير من النصوص والتشريعات بإقرار الملكية الفردية لأصحابها، وتحريم الاعتداء عليها، ما لم تتعارض مع الحقوق العامة.

قال د. محمود أبو السعود: «إنَّ الإسلام يبيح للفرد أن يختص بمال حلال اكتسبه من حلال، وهو ما يُعبَّر عنه بالتملك، والفرد بهذه الصفة ليس موظَّفاً على ملكيته من جانب الجماعة، وهو ما يعبّر عنه بعض الكتّاب المحدَثين، ولكنَّ الله هو المالك، وقد أمر الفرد الحائز للشيء المملوك أن يراعي حقَّ الجماعة أو المجتمع فيما اختص به، وعلى الفرد أن يراعي ذلك إلزاماً لا تطوعاً.

وما دام الفرد يراعي هذا الحقّ الجماعي، فلا سلطان لأحد عليه، ولا يجوز نزع ملكيته.

وبناءً على ذلك: فالملكية الخاصة في الإسلام مقرّرة ثابتة، ولكنها ليست

(١) مطالب أولي النهى: (٢/ ٦٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى: (٢٨/ ١٤٦).

مطلقة، بل ترد عليها قيود، لا لتعوقها أو تلغيها، ولكن لتثبتها وتوجهها إلى الوجه الذي شرعت من أجله»[1].

لذا أقر الإسلام الميراث وقسمه على الأفراد، وأمر بإعطاء الأجير أجره، ورغَّب بالهبة والوصية، وشرع البيوع ونظمها على معيار الحقّ والعدل، وحرّم من المعاوضات ما فيه بخس أو غرر، ولم يشرع للدولة الاستيلاء على أملاك الخاصة إلاّ لما فيه مصلحة معتبرة، مع تعويض صاحب الحق حقّه.

وملَّك الفرد الأرض الموات إذا أحياها، وأباح له صيد البر والبحر، واعترف له بالركاز إذا ظهر في أرضه من ذهب وفضة ومجوهرات مهما بلغت نفاستها وقيمتها، ولم يجعل عليها حقًّا إلاّ الخُمس[2].

كما شهد التشريع بالحقوق المعنوية، كحق المخترع والمؤلف، وكل منتج لأثر مبتكر فني أو صناعي ونحو ذلك.

فإنَّ لكلِّ مبدع حقًّا في الاحتفاظ بنسبة ما ابتكره إليه، في حماية المنفعة المالية التي يمكن استغلالها من نشرها وتعميمها.

ومثل ذلك: العلامات الفارقة الصناعية، والعناوين التجارية، وامتيازات إصدار الصحف الدورية، كل ذلك بشرائط وحدود تقررها القوانين المحلية والاتفاقات الدولية.

والقصد من إقرار هذه الحقوق: إقامة العدل بكل أشكاله، وتشجيع الاختراع

---

(١) مقوّمات الاقتصاد الإسلامي، لعبد السميع المصري: (٤٠) مكتبة وهبة ـ القاهرة. نقلاً من جريدة الأهرام الاقتصادي: عدد ١/ ١٠/ ١٩٧٩.

(٢) انظر: مقومات الاقتصاد الإسلامي: (٤١ ـ ٤٦).

والإبداع، بناء على قاعدة المصالح المرسلة[١].

رابعاً ـ إقرار الملكية الجماعية:

وأما الملكية الجماعية: فقد حرص الإسلام على أن يكون كلّ ضروري لحياة الناس ملكيـة عامّة ليستفيد منها الجميع، قال ﷺ: «المسلمون شركاء في ثلاثة: الماء، والكلأ، والنار»[٢].

وفي ضوء هذا الحديث وأمثاله، ذكر العلماء أن المعادن والنفط ونحوهما من الملكية العامّة، ولا يجوز أن تدخل في حيازة الأفراد[٣]، قال ابن قدامة: «وجملة ذلك: أنّ المعادن الظاهرة، وهي التي يوصل إلى ما فيها من غير مؤنة ينتابها الناس، وينتفعون بها، كالملح، والماء، والكبريت، والقير، والمومياء، والنفط، والكحل، والبرام، والياقوت، ومقاطع الطين وأشباه ذلك لا تملك بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، ولا احتجازها دون المسلمين، لأنّ فيه ضرراً بالمسلمين وتضيقاً عليهم»[٤].

وذكر الإمام الكاساني نحو ذلك[٥]: «ويمكن القول بلغة العصر فيما يتعلق

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، نظرية الالتزام: (٣/ ٢١) هامش.

(٢) أبو داود، كتاب الإجارة: (٣٤٧٦)، (٣/ ٢٧٧)، وابن ماجه، كتاب الرهون: (٢٤٧٢)، (٢/ ٨٢٦)، ومسنـد الإمام أحمد، أحاديث رجال من أصحاب النبي ﷺ: (٢٣١٣٢)، (٥/ ٣٦٤).

(٣) انظر: الاقتصـاد الإسلامـي، د. عبدالله عبد المحسن الطريقي: (٣٥) مؤسسة الجريسي ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

(٤) المغني: (٥/ ٣٣٢) تحت عنوان: (لا تُملك المعادن الظاهرة وما فيه منفعة عامة).

(٥) انظر: بدائع الصنائع: (٦/ ١٩٤).

بالمعادن وسبب تأميمها: إنَّ الثمرة غير متكافئة مع العمل الذي تمَّ لاستخراجها، فلو تُركت للأفراد، لأصيبت الأمة بضرر شديد، وربحَ الآحادُ أرباحاً فاحشة تؤدي إلى الاحتكار، أو التميز الطبقي الذي يأباه الإسلام»[(١)].

خامساً ـ مراعاة الشريعة للحقوق والمصالح المستقبلية:

لم تقتصر نظرة الشريعة على المصالح الآنيَّة فحسب، بل كانت نظرتها متكاملة وشاملة للمصالح الحالية والمستقبلية، ومن أمثلة ذلك:

١ ـ منع النبي ﷺ من الوصية بأكثر من الثلث، كما روى سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتدّ بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع، وأنا ذو مال، ولا يرثني إلاّ ابنة، أفأتصدّق بثلثي مالي؟ قال: لا، فقلت: بالشطر؟ فقال: لا، ثم قال: الثلث، والثلث كبير أو كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس[(٢)]».

٢ ـ توريث الجنين الذي مازال في رحم أمه. فقد حرص النبي ﷺ على كفاية الذريّة، وحصولهم على نصيبهم من التركة، قبل أن يُوجَدوا.

٣ ـ تشريع الوقف:

والوقف هو تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة [(٣)]، حيث يستفيد منها الأجيال القادمة، ما دامت العين قائمة.

٤ ـ ولرسوخ مقاصد التشريع في فهم عمر ﷺ، فقد لحظ حرص الشريعة

---

(١) مقوّمات الاقتصاد الإسلامي: (٦٩).

(٢) البخاري، كتاب الجنائز: (١٢٣٣)، (١/ ٤٣٥)، وكتاب الوصايا: (٢٥٩١)، (٣/ ١٠٠٦). ومسلم، باب الوصية بالثلث: (١٦٢٨)، (٣/ ١٢٥٠).

(٣) المغني: (٥/ ٣٤٨).

على المصالح المستقبلية، والنظر في حقوق الأجيال القادمة، واعتبار مآلات الأفعال، فوجد مندوحة للاجتهاد بمنع تقسيم أرض سواد العراق ومصر، وضربِ الخراج عليها، ورأى أن روح التشريع يتساوق مع هذا الحكم؛ للإنفاق من هذا الخراج على مصالح المسلمين عامّة في كل جيل وزمان، فقال له من خالفه من الفاتحين: «أنقف مما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء أبنائهم؟».

فقال لهم: «. . . قد رأيت أن أحبس الأرض بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدّونها، فيكون فيئاً للمسلمين، المقاتلة والذرية، ولمن يأتي، أرأيتم هذه الثغور؟ لابد لها من رجال يلزمونها.

أرأيتم هذه المدن العظام، كالشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، ومصر؟ لابد لها أن تُشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء، إذا قُسمت الأرضون والعلوج؟»[1].

وممن وافقه: معاذ رضي الله عنه أعلم الناس بالحلال والحرام، وقال له: «إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي هؤلاء القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدّون من الإسلام مسدّاً ـ أي: يكون لهم في الإسلام بلاء حسن ونفع ـ وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أوّلهم وآخرهم»[2].

وأيده كذلك علي وعثمان وطلحة وغيرهم رضي الله عنهم. ثم اتفق جميع الصحابة على

---

(١) تعليل الأحكام: (٥٢)، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: (٦٥).

(٢) فتح الباري: (٦/ ٢٢٤). الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلاّم: (٧٥) دار الفكر، بيروت ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، تحقيق: خليل محمد هراس.

هذا الرأي وقالوا لعمر ﷺ: «الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت»[١] اهـ.

وبهذا نجد أن الإسلام لم يغفل أيًا من الحقوق، فأقام العدل بين الرعية، وأقرَّ الحقوق الخاصة والعامة والآنية والمستقبلية.

كما حرص الإسلام على حقوق الآباء والأبناء والأزواج والجيران والأصحاب، وهذه الحقوق أخلاقية لا قضائية، مبناها على البر والإحسان والمودّة، ما عدا حقوق الأزواج فيمكن أن يدخل بعضها ضمن الحقوق القضائية.

وحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية كثيرة ومتداخلة. فثمة حقّ الحياة وحق التملك وحقّ التعليم ونحوها من الحقوق اللصيقة بحفظ النفس وحفظ المال وحفظ العقل.

* * *

*** المطلب الثاني ـ الحرية والمساواة:**

أولاً ـ الناس سواسية في الشريعة الإسلامية:

لقد جاء الإسلام بنشر الحرية والمساواة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾[الحجرات: ١٣].

وقال ﷺ: «يا أيها الناس: ألا إنّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلاّ بالتقوى»[٢].

---

(١) أثر الاختلاف: (٦٦).

(٢) مسند الإمام أحمد: (٢٣٥٣٦)، المعجم الكبير للطبراني: (١٦)، (١٨/ ١٢)، المعجم الأوسط: (٤٧٤٩)، (٥/ ٨٦)، قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. انظر: مجمع الزوائد: (٣/ ٢٦٦).

وبناء على هذا المبدأ حكم الخلفاء الراشدون ومن تبعهم من الأئمة العدول، فقد روى أنس ﷺ: «أنَّ رجلاً من أهل مصر أتى إلى عمر بن الخطاب، فقال: يا أمير المؤمنين، عائذ بك من الظلم، قال عذتَ معاذاً، قال: سابقت ابن عمرو ابن العاص فسبقته، فجعل يضربني بالسوط، ويقول: أنا ابن الأكرمين، فكتب عمر إلى عَمروٍ يأمره بالقدوم عليه ويقدم بابنه معه، فقدم، فقال عمر: أين المصري؟ خذ السوط فاضرب، فجعل يضربه بالسوط ويقول عمر: اضرب ابن الأكرمين، قال أنس: فضرب، فو الله لقد ضربه ونحن نحبُّ ضربه، فما أقلع عنه حتى تمنَّينا أنَّه يرفع عنه، ثم قال عمر للمصري: ضع على صلعة عمرو، فقال: يا أمير المؤمنين: إنما ابنه الذي ضربني، وقد اشتفيت منه، فقال عمر لعمرو: مذ كم تعبّدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟! قال: يا أمير المؤمنين: لم أعلم، ولم يأتني»[1].

فالناس في القانون الإسلامي سواسية كأسنان المشط، يُقتَصُّ للذمي من الأمير وابن الأمير، ولا مجال لذي النفوذ أن يحد من حرّية العامة، أو أن يبسط عليهم سيطرته وسلطته بالباطل «مذ كم تعبّدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!» دوَّى صداها مدى التاريخ. . . هذا هو الدستور الإسلامي.

فالحرية والمساواة من المقاصد العالية التي جاءت بها الشريعة، ويلزم منها حقوق في النفس والاعتقاد والأقوال والأفعال.

قال ابن عاشور: «لمَّا تحقق. . . أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرَّع على ذلك: أن استواء أفراد الأمة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي

---

(١) فتوح مصر وأخبارها، لأبي القاسم عبد الرحمن بن الحكم القرشي المصري: (٢٩٠). دار الفكر ـ بيروت ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، تحقيق محمد الحجيري.

من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرّية»[1].

ثانياً ـ الحرية:

للحرية معنيان بحسب تقسيم الشيخ ابن عاشور:

المعنى الأول: ضد العبودية، وهو: أن يكون تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفاً غير متوقف على رضا غيره.

ويقابله: الأسير والعبد، فهما مسلوبا الإرادة وحرية التصرف.

المعنى الثاني: وهو ناشئ عن المعنى الأول بطريق المجاز، وهو تمكُّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض.

ويقابله: الضرب على اليد، وسلب صفة إباء الضيم، والتحكم بالآخرين.

وكلا المعنيين مرادٌ للشريعة.

ـ أما المعنى الأول: فقد قررته الشريعة في نصوصها وأحكامها المستفيضة، حتى خرج الفقهاء بقاعدة: (الشارع متشّوف للحرّية).

ـ وأما المعنى الثاني: فيتمثل فيما يلي:

أ ـ حرية الاعتقاد: وذلك بإبطال المعتقدات الضالة، التي تقيّد العقول، وتشحنها بالخرافات والأباطيل، وتحريرها من دعاة الضلال الذين يُكرِهون أتباعهم على المسير خلفهم بلا فهم ولا هدى.

وبالدعوة إلى اتّباع الحق والمنطق، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[الإسراء: ٣٦] مع إقامة البراهين والحجج على العقيدة الحقّ بحسن الحوار وعدم الإكراه. قال تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم

---

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٣٧١).

بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[النحل: ١٢٥]، و قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[البقرة: ٢٥٦].

ب ـ حرية الأقوال: وهي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي، ولولاها لما كانت العقود وصيغ الطلاق والوصايا مؤثرة، لذا فإنها تسلب في حالة الإكراه.

ومن ذلك حرّية نشر العلم والتأليف، والإدلاء بالرأي في الانتخابات، وحريّة الاختيار ونحو ذلك.

ج ـ حرية العمل: فلكلٍّ إنسان أن يتصرف ما يشاء في المباحات، من جلب مصالح لنفسه، ما لم يعتد على حرمة الآخرين، أو يرتكب محظوراً[1].

وفي ضوء ما تقرر: يتاح للمجتهدين صياغة قوانين تتماشى مع الواقع وتطوّرات الحياة، وللجماعات أن يقيموا جمعيات حقوقية، على ألاّ تتصادم مع المصالح المعتبرة في الشريعة الإسلامية، والساحة في ذلك واسعة.

وكان من أفضل ما اتفق عليه المجتمع الدولي: إلغاء نظام الرق في العالم الذي تتشّوف الشريعة إلى وقوعه.

* * *

*** المطلب الثالث ـ ثمرات تحقيق هذا المقصد:**

وينتج عن تحقيق مقصد إقامة العدل والحقوق ومنح الحريات المشروعة ما يلي:

١ ـ على صعيد الأفراد: يضمن للفرد حفظ الضرورات، فيمارس شعائر دينه بحرّية، ويأمن على نفسه وعرضه وماله، لوجود العدالة التي تردع الظالم من الاعتداء، والحرية المشروعة التي تمنحه الحقّ في إقامة مصالحه.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور: (٣٧١ ـ ٣٨٣).

كما يفضي ذلك إلى الإبداع والتميّز لذوي العقول المتفوّقة؛ لأنَّ الشرط الرئيس للإبداع هو الحرّية.

فإذا أبدعت عقول الأمة أنشأت حضارة ورقيًا، ونالت السيادة، وفرضت هيبتها على سائر الأمم، (ومن ثمّ يرتبط هذا المقصد بمقصد عمارة الأرض).

٢ ـ على صعيد الدولة: يستتب الأمن الداخلي، ويكون المجتمع قوياً متماسكاً، ولا تتبدّد قواه أو تستنزف طاقاته في المشاكل الداخلية، وإنما يحافظ على مقوماته وقوّته في حفظ الأمن الخارجي.

٣ ـ على الصعيد العالمي: يعيش العالم بأمان، فلا تعتدي دولة على أخرى، ولا تُستَعمر البلاد، ولاتُنهب الثروات، ولا يعود لأسلحة الدمار حاجة في العالم، وتتحوّل نفقات الحروب التي تفتك بالبشرية إلى أصحاب الحق في الحياة، الذين يموتون جوعاً، ويعانون من سوء التغذية، وتنتشر في بيئتهم الأوبئة والأمراض.

إضافة إلى ذلك يعود النقاء إلى البيئة، فلا تشكو من التلوث، ولا تقع المشاكل العالمية، ولا الأزمات الاقتصادية، وتزول الفوارق الطبقية، وتستغل خيرات الطبيعة وثرواتها لصالح الإنسانية. ولكن هيهات هيهات... وليت... والأماني سراب!!

* * *

المبحث الثالث
المقصد الثالث: عمارة الأرض

*** تمهيد:**

إنَّ الله تعالى خلق الإنسان مفكِّراً، وغرس في فطرته ملكة الإبداع، وجعل نظام الكون قائماً على الأسباب، وألقى البشرية في ساحة الافتقار والاضطرار إلى

موجبات حفظ النفوس، وأوجب على القادرين كفاية أنفسهم ومؤنة من يلونهم.

ثم كانت نزعة الشرّ في النفوس تدفع القـوي إلى الاستيلاء على الضعيف، مما دعا إلى أن ينظّم البشـرُ أنفسَهم ضمـن جمـاعات؛ لتكون لهم شوكة ومنعة، يدرؤون بها ظلم المستبدين، وجور المعتدين.

وعندما توازنت القوى، وتمانعت، تشكّلت السياسات والقوانين، ليلزم كل فريق حدّه، ويعرف كلٌّ للآخر حقّه.

بيد أن كثيراً ما تُختَرق تلك القوانين، وتعتدي الجماعات، أو الدول المتفوّقة على الضعيفـة، ممـا حرّض ذلك على التنافس في عمارة الأرض، والبحث عن عوامل القوة والتفوق؛ لحفظ الكيان وفرض الهيبة على الآخرين.

ثم جاء التشريع، ونظّم مصالح الإنسان في معاشه، وربطها بمعاده، فامتزجت ثمرة المعاش بثمرة المعاد، كما قرن آيات المعاملات، والبيع والشراء، والزراعة، والتجارة، والعلم، والتفكر، بآيات التوحيد والإيمان والعبادات.

فكانـت تلك السُّنَّـةُ الكونيـة وهـذه النظم التشريعية دافعاً ومحرضاً لعمارة الأرض، التي اعتبرها أ. علاّل الفاسي المقصد العام للشريعة، فقال: «المقصد العام للشريعة: هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع»[1].

تفوق غير المسلمين في عمارة الأرض:

لا غرو أن نجد غير المسلمين قد تفوّقوا في عمارة الأرض؛ فإن الله تعالى

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: (٤١ ـ ٤٢).

أقامهم على ذلك؛ ليكون لهم نفع في الحياة، إلاّ أن هذا ليس مبرراً لتقاعس المسلمين، واعتمادهم على الآخرين، ورضاهم بالهوان بعد أن كتب الله لهم العز.

فإن النبي ﷺ استعان باليهود في العمل بالأرض عندما آلت إليه الأموال، ولم يجد من المسلمين ما يكفيه زراعتها، فدفعها إلى يهود خيبر يعملون بها على نصف ما خرج منها، وعندما كثر المال لدى المسلمين وقووا على عمارة الأرض بأنفسهم في عهد عمر ﷺ استغنى عن اليهود، واعتمد على المسلمين[1].

على أنَّ الأصل أنَّ غير المسلمين يعمرون الأرض في ظل الدولة الإسلامية، ليعود الريع والقوة إلى دولة الإسلام، كما فعل النبي ﷺ في توظيف اليهود على أرض خيبر.

وكما جاء كتاب عمر بن عبد العزيز ﷺ إلى عدي بن أرطأة في البصرة يقول فيه: «فضع الجزية على من أطاق حملها، وخلّ بينهم وبين عمارة الأرض، فإنَّ في ذلك صلاحاً لمعاش المسلمين، وقوّة على عدوّهم»[2].

وأمّا اعتماد المسلمين على غيرهم في أمور معاشهم وتأمين حاجياتهم، وتخلفهم عن ركب الحضارة، والرضا بأن تكون أيديهم هي السفلى، وخزائنهم هي الخاوية، فهذا مصادم للشريعة ومقاصدها، وتقصير في مقصد عمارة الأرض الذي يحقق الهيبة والقوّة للأمّة.

* * *

(١) انظر: فتوح البلدان، لأحمد بن يحيى البلاذري: (٣٩) دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: رضوان محمد رضوان.

(٢) الأموال، لابن سلاّم: (٥٧).

* **المطلب الأول ـ الأدلة والتأصيل:**

لقد أشارت كثير من النصوص إلى مقصد عمارة الأرض.

فمنذ أن أوجد الله تعالى آدم على هذه البسيطة، أوكل إليه هذه المهمّة.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[البقرة: ٣٠].

قال البيضاوي: «الخليفة: من يخلف غيره، وينوب منابه، والمراد به: آدم عليه الصلاة والسلام؛ لأنه كان خليفة الله في أرضه، وكذلك كل نبي؛ استخلفهم الله في عمارة الأرض، وسياسة الناس، وتكميل نفوسهم، وتنفيذ أمره فيهم»[1].

ويؤيده قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[هود: ٦١].

قال الآلوسي: «أي: وهو الذي جعلكم عمّارها وسكّانها، و(الاستفعال) بمعنى: (الإفعال)، يقال: أعمرته الأرض، واستعمرته: إذا جعلته عامرها، وفوّضت إليه عمارتها، وإلى هذا ذهب الراغب وكثير من المفسّرين.

وقال زيد بن أسلم: المعنى: أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه من بناء مساكن، وحفر أنهار، وغرس أشجار، وغير ذلك، فالسين للطلب، وإلى هذا ذهب إلكيا، واستدلّ بالآية على أنّ عمارة الأرض واجبة لهذا الطلب»[2].

وثمّة كثير من النصوص المتناثرة في أبواب الترغيب تدلُّ على هذا المقصد، منها:

قوله ﷺ: «ما من مسلم يزرع زرعاً، أو يغرس غرساً، فيأكل منه طير أو

---

(١) تفسير البيضاوي: (١/ ٢٨٠) دار الفكر، بيروت.

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: (١٢/ ٨٨) محمود الألوسي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

إنسان أو بهيمة إلاّ كان له به صدقة»(١).

وقوله: «من بنى بيتاً من غير ظلم ولا اعتداء، أو غرس غرساً من غير ظلمٍ ولا اعتداء، كان له أجراً جارياً ما انتفع من خلق الرحمن تبارك وتعالى أحد»(٢).

وقوله: «من باتَ كالاًّ من عمل يده أمسى مغفوراً له»(٣).

وقوله: «الخلق كلهم عيال الله، فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله»(٤).

وإنَّ عمارة الأرض نفع عامٌّ لعيال الله تعالى.

وقوله: «إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة، فاستطاع ألاّ تقوم حتى يغرسها فليغرسها»(٥).

ورغَّب ﷺ في إحيـاء الأرض، ومنَحَها لمن يزرعها فقال: «من أحيا أرضاً ميتةً فهي له». ونحوها من النصوص التي تشير إلى هذا المقصد.

---

(١) البخاري، كتاب المزارعة: (٢١٩٥)، (٢/ ٨١٧)، مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع: (١٥٥٢)، (٣/ ١١٨٩).

(٢) أخرجه الإمام أحمد من حديث معاذ بن أنس الجهني: (١٥٦٥٤)، (٣/ ٤٣٨)، والهيثمي في مجمع الزوائد: (٣/ ١٣٤).

(٣) المعجم الأوسط، للطبراني: (٧٥٢٠)، ومجمع الزوائد، كتاب البيوع: (٤/ ٦٣). وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: (١٤٨٣)، (١٤/ ١٠).

(٤) المعجم الكبير، للطبراني: (١٠٠٣٣)، (١٠/ ٨٦)، والأوسط: (٥٥٤١)، (٥/ ٣٥٦)، وأبو يعلى في مسنده عن ثابت البناني عن أنس مرفوعاً: (٣٣١٥)، (٦/ ٦٥)، والهيثمي في مجمع الزوائد، باب فضل قضاء الحوائج: (٨/ ٩١)، والعسقلاني في المطالب العالية: باب، الحث على المعروف وإغاثة الملهوف: (٩٧٧)، (٥/ ٧٠٠).

(٥) أخرجه عبد بن حميد في مسنده عن أنس: (١٢١٦)، (٣٦٦)، والهيثمي في مجمع الزوائد، باب: أي الكسب أطيب: (٤/ ٦٣) وقال: رواه البزار ورجاله أثبات ثقات.

قال الإمام محمد بن الحسن: «طلب الكسب فريضة على كل مسلم[١]»، وبعد أن قرّر وجوب الكسب علل ذلك بقوله: «فإنّ الكسب نظام العالم، والله تعالى حكم ببقاء العالم إلى حين، وجعل سبب البقاء والنظام كسب العباد، وفي تركه تخريب نظامه وذلك ممنوع منه»[٢].

* * *

*** المطلب الثاني ـ العلوم الكونية هي الوسيلة العظمى لعمارة الأرض:**

إن من أعظم الوسائل وأمتن الأسباب التي تفضي إلى عمارة الأرض هي: العلوم الكونية، التي حذق بها غير المسلمين فعمرت بها أرضهم، وتمكنوا وبسطوا سيطرتهم، وأهملها المسلمون، فبارت أرضهم ووهنوا وهانوا.

فقد عزف المسلمون اليوم عن العلم، مع أن النصوص قد رفعت من شأنه، ولم يرد ما يخصّص العلم الشرعي بالفضل ويصف العلم الكوني بالذم، إلاّ ما فُهم فهماً بعيداً من حديث النبي ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يستجاب»[٣].

فحمل بعضهم هذا الحديث على العلوم الكونية، وممن قال بذلك إمام الأصوليين الإمام الغزالي رحمه الله، وعذره شيوع الفلسفة وعلم الكلام في عصره،

---

(١) الكسب: (٣٢)، ونسب هذا القول إلى ابن مسعود مرفوعاً، ولم أجده.

(٢) الكسب، محمد بن الحسن: (٤٧) دار عبد الهادي حرصوني، ط١، دمشق ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. سهيل زكار.

(٣) أخرجه مسلم، من كتاب الذكر والدعاء: (٢٧٢٢)، (٤/ ٢٠٨٨)، وأبو داود، كتاب الصلاة: (١٥٤٨)، (٢/ ٩٢)، والترمذي، كتاب الدعوات: (٣٤٨٢)، (٥/ ٥١٩) وابن ماجه، كتاب الدعاء: (٣٨٣٧)، (٢/ ١٢٦١).

وانبهار الناس بالبراهين العقلية والمنطقية، وبناء دينهم على آراء أهل الزيغ من الفلاسفة والمتكلمين، وإعراضهم عن الوحي الإلهي، كما أشار إلى هذا في «كتاب المنقذ من الضلال»، فقد قال في مقدمة «المستصفى»: «ثم العلوم ثلاثة: عقلي محض، لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم، وأمثاله من العلوم، فهي بين علوم كاذبة زائفة، وإنَّ بعض الظن إثم، وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع»[١].

فالعلوم الكاذبة الزائفة لا خلاف في ذمِّها، أمَّا العلوم الصادقة التي يستعان بها على عمارة الأرض ونفع البشرية فلا ينبغي أن تُصنَّف ضمن العلوم الذميمة، وإنما معنى هذا الحديث كما شرحه الإمام الطيبي في قوله: «اعلم أنّ في كلّ من القرائن الأربع ما يشعر بأنّ وجوده مبنيّ على غايته، وأنّ الغرض منه تلك الغاية، وذلك: أنّ تحصيل العلوم إنما هو للانتفاع بها، فإذا لم ينتفع به لم يخلص منه كفافاً بل يكون وبالاً، ولذلك استعاذ...»[٢].

فقال: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع»، وهذا ينطبق على من ضرب الله به المثل في قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ۝١٧٥ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الأعراف: ١٧٥ - ١٧٦].

ولم يتعرّض الحديث لذمِّ العلوم الكونية لا من قريب ولا من بعيد، بل إنَّ

---

(١) المستصفى: (١/ ٣).

(٢) فيض القدير، للمناوي: (٢/ ١٠٨) المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط١، ١٣٥٦هـ.

ثمة نصوص قد نوَّهت إلى هذه العلوم، ولعلَّ أبلغها عبارة وأبرزها إشارة هو استهلال الوحي للنبي ﷺ بكلمة (اقرأ) ولولا الإيماء إلى تعلم العلوم والإشارة إليها، لكانت كلمة (اقرأ) غير مناسبة للمقام، إذا أُخذت بحرفيتها دون هذه الدلالة؛ لأنَّ النبي ﷺ خوطب بها وهو أمّي لا يعرف القراءة، ثم إنه تلقى هذا الخطاب وهو لا يعرف الوحي ولا من بعثه إليه، ولا يعلم أنّه نبي، ولا يعرف مهمته التي سيقوم بها، وبحسب موافقة الخطاب لمقتضى الظاهر ينبغي أن يقول له: اعبد الله، أو: أنا وحي من الله إليك... ونحو ذلك.

ثم إن هذه الآيات بمنطوقها ذكرت القراءة والعلم وخَلْق الإنسان، وهذا يشير إلى العلم الكوني إشارة ظاهرة، ففي قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ يعرَّف الإنسان على أنَّ بداية تخلّقه في الرحم كان علقة، وهذا يدعو إلى النظر في علم الأجنة.

وفي قوله: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ أكد على القراءة مرة أخرى، وبيَّن أنه تعالى علَّم العلوم وجعل القلم وسيلة للتعلُّم، وأنه هو الذي فتح للإنسان أبواب المعارف التي لم يكن يعلمها من قبل، من باب التمنّن عليه، ولا يتمنّن الله تعالى إلا بما هو نافع ومحمود.

وقد فهم السلف ﷺ أنَّ تمنُّن الله تعالى على الإنسان بالعلم والكتابة غير مقتصر على علوم الدين فحسب، وإنما يدخل معه صلاح العيش والدنيا.

قال قتادة: «القلم نعمة من الله تعالى عظيمة، ولولا ذلك لم يقم دين، ولم يصلح عيش»، ثم قال القرطبي: «فدلَّ على كمال كرمه سبحانه، بأنه علَّم عباده ما لم يعلموا، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، ونبَّه على فضل علم الكتابة؛ لما فيه من المنافع العظيمة، التي لا يحيط بها إلاّ هو، وما دوّنت العلوم، ولا قُيّدت

الحِكم، ولا ضُبطَت أخبار الأوَّلين ومقالاتهم، ولا كتب الله المنزلة إلاّ بالكتابة، ولولا هي ما استقامت أمور الدين والدنيا»(١).

وقد فطر الله تعالى الإنسان على البحث والمعرفة والتطوير، وكانت هذه الفطرة وحدها برهاناً ساطعاً على اعتبار قصد الشارع للعلم الكوني؛ لأن المقاصد الضرورية والعالية غرسها الله تعالى في فطرة الإنسان، ليحافظ عليها بالدافع الجبلِّي عند انقطاع الرسل، أو عدم اتباع الأنبياء.

فالعلم والتعلُّم أمر طبيعي عند ذوي العقول، وبتراكم تلك العلوم تقوم الحضارات وتعمر الأرض؛ قال ابن خلدون: «الفصْل الأول: في أنّ العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري، وذلك؛ أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيّته، من الحس، والحركة، والغذاء، والكَنّ، وغير ذلك، وإنّما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيأ لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتّباع صلاح أخراه، فهو مفكّر في ذلك كله دائماً، لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدّمناه من الصنائع»(٢).

ولرسوخ هذه المعاني عند المسلمين في القرون الأولى، نجدهم أبدعوا في العلوم كافَّة، وبنوا حضارات، وابتكروا، واكتشفوا، واخترعوا، وقدَّموا للبشرية ميراثاً نفيساً، ما زالت تتقاسمه الدول الغربية إلى اليوم، لكنَّ المسلمين ـ أصحاب الحق ـ تخلّوا عنه وضيّعوه.

وإذا فهم بعض المتأخرين أنَّ حكم العلوم الكونية لا يتجاوز الإباحة، ولا واجب

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: (٢٠/ ١٢٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون: (٤٢٩) دار القلم ـ بيروت ط٥، ١٩٨٤.

يدعو إليها، فإنَّ هذا المباح خرج من الإباحة المطلقة بالجزء، إلى الواجب بالكل ـ كما يعبّر الإمام الشاطبي عن هذه القاعدة ـ فإنَّ تعلُّم الفرد لما فوق الواجب مباح، ولكنَّ هذا الحكم لا ينطبق على جميع الأمّة، بل ترتقي درجة الاقتضاء في حقِّ الأمة بمجموعها إلى الوجوب، وهذا ما يسمى بفرض الكفاية؛ لأنَّ توظيف العلم في الاستفادة من ثروات الطبيعة وتقانة العصر، يحقق للأمة عزّتها وكرامتها وهيبتها، وهذا واجب التحقيق في أمة المسلمين، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[المنافقون: ٨].

ويترتب على هذه العزة كثير من المصالح والمنافع، والعكس بالعكس، فإنَّ هوان الأمة جَلَب إليها المفاسد والويلات المتتالية عبر القرون المتأخّرة.

يقول الشيخ الزرقاني في شأن العلوم الكونية: «أجل: إنَّ القرآن حض على معرفة علوم الكون، وصنائع العالم، وحثَّ على الانتفاع بكل ما يقع تحت نظرنا في الوجود، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[يونس: ١٠١]. وقال جلّت حكمته: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الجاثية: ١٣].

فلا يليق بالمسلمين، وهم المخاطبون بهذا: أن يفرّوا من وجه هذه المنافع العامة، ولا أن يزهدوا في علوم الكون، ولا أن يحرموا أنفسهم فوائد التمتّع بثمرات هذه القوى العظيمة التي أودعها الله لخلقه، في خزائن سمواته وأرضه.

ولهذا نصَّ علماؤنا على أنَّ تعلُّم تلك العلوم الكونية، وحذق هذه الصناعات الفنيّة فرض من فروض الكفايات ما داموا في حاجة إليها، لمصلحة الفرد أو المجموع»[1].

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن: (١/ ١٩) محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر، =

* **المطلب الثالث ـ السبب الرئيس لإغفال مقصد عمارة الأرض :**

لعلَّ السبب الرئيس لإغفال هذا المقصد عند الفقهاء، لاسيّما المتأخرين منهم، يعود إلى قصر النظرة المقصدية إلى المكلّف وحده، دون توجيه نظرة عامَّة إلى الأمة بأكملها.

وإليك نصان في المذهب الشافعي:

النص الأوّل ينظر إلى كل مكلّف على حده، فيحكم بكراهة كسب بعض الحرف لدناءتها، قال الإمام النووي في ذلك: «ولكراهته معنيان: أحدهما: مخالطة النجاسة، والثاني: دناءته، فعلى الثاني يكره كسب الحلاق ونحوه، وعلى الأول: يكره كسب الكناس، والزبّال، والدبّاغ، والقصّاب، والخاتن، وهذا الوجه هو الصحيح الذي قطع به المصنف والجمهور»[١].

فإنَّ قصر النظر إلى الفرد، وكراهية كسب هؤلاء، قد يكون مقبولاً من الزاوية الضيقة، إذ لا يُرتَضى للمكلف أن يكون دنيئاً أو متلطّخاً بالنجاسة، لكنَّ حقيقة هذا الحكم إقناعي، لا صحّة لإطلاق الكراهة عليه، ولم يرد نصّ ينهى عن هذه الحرف، إلاّ في كسب الحجام وهو منسوخ[٢].

أما إذا كانت النظرة عامة شاملة، فالحكم يختلف تماماً، قال ﷺ: «الإيمان

= بيروت، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

(١) المجموع: (٩/ ٥٣).

(٢) منسوخ بحديث أنس ﷺ: أنه سئل عن كسب الحجام، فقال: «احتجم رسول الله ﷺ حجمه أبو طيبة، فأمر له بصاعين من طعام...» أخرجه مسلم، باب: حلّ أجر الحجامة (١٥٧٧)، (٣/ ١٢٠٤)، وعن ابن عباس ﷺ: «أنَّ رسول الله ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجره». مسلم: (١٢٠٢)، (٣/ ١٢٠٥).

بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلاّ الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[١].

فإذا كانت إماطة الأذى من شعب الإيمان، دلَّ ذلك على الاستحباب، وأَخْذُ الأجرة عليها وصف ملغى، لا يحوِّل الحكم من الاستحباب إلى الكراهة، وذلك لأن النبي ﷺ راعى الفائدة المرجوّة من إماطة الأذى على المجتمع، ونظر نظرة عامة فجعلها من شعب الإيمان، فلو عزف جميع الناس عن الحرف الدنيئة فما يكون حال المجتمع حينئذٍ؟

وهكذا فتركيز النظر إلى حال المكلف، دون مراعاة حال الأمة بأكملها يترك ثغوراً في الأحكام.

وإذا عدنا إلى الشافعية أنفسهم الذين نصُّوا على كراهية كسب الحجام[٢] ونحوه من ذوي الحرف الدنيئة، عندما نظروا إلى حاجة المجتمع إليها اعتبروا كل ما يقيم مصالح الدنيا من فروض الكفاية دون تفريق بين حرفة شريفة ودنيئة، وإليك النص الثاني الذي ينظر نظرة شمولية، فقد جاء في «مغني المحتاج»: «ومن فروض الكفايات: . . . الحرف والصنائع، كالتجارة والخياطة والحجامة؛ لأن قيام الدنيا بهذه الأسباب، وقيام الدين يتوقف على أمر الدنيا، حتى لو امتنع الخلق منه أثموا، وكانوا ساعين في إهلاك أنفسهم»[٣].

وبناء على ذلك فلا يمكن أن تتضح الرؤية إلى مقصد عمارة الأرض من خلال النظرة القاصرة التي لا تتجاوز الفرد؛ لأن عمارة الأرض بهذه النظرة توهم بأنها

---

(١) أخرجه مسلم، باب بيان شعب الإيمان: (٣٥)، (١/ ٦٣).

(٢) انظر: المجموع: (٩/ ٥٣).

(٣) مغني المحتاج: (٤/ ٢١٣).

اشتغال بالدنيا فحسب، وقد وردت أحاديث كثيرة تحضّ على الزهد، وعدم التوسع في الدنيا، كقوله ﷺ: «ازهد في الدنيا يحبك الله»[١].

وقوله: «يا عائشة، إذا أردت اللحوق بي فليكفك من الدنيا كزاد الراكب»[٢].

وقال سلمان: «إن رسول الله ﷺ عهد إلينا عهداً. . . أن يكون بلغة أحدنا من الدنيا كزاد الراكب»[٣].

فإن ظاهر هذه الأحاديث تحث على العزوف عن الدنيا وعدم الاشتغال بها، وسلوك مسلك الزهد والتقشّف.

ومن ثمّ وقع الخلط واللبس، وظن بعضهم أنَّ الاشتغال بعمارة الأرض يخالف الزهد، فتكّونت في ذلك مفاهيم خاصة تعارضها النصوص.

إنَّ هذه المفاهيم عند هؤلاء جعلتهم يبخسون من مقصد عمارة الأرض، ويذمّونها بسبب الوقوف عند بعض الظواهر من النصوص دون النظر في المعاني، ومن ذلك ما قاله البخاري الحنفي: «الخراج: سببه الأرض النامية، إلاّ أنَّ النماء يعتبر فيه تقديراً بالتّمكّن من الزراعة، فصار مؤنه باعتبار الأصل وهو الأرض، عقوبة باعتبار الوصف، وهو التمكن من الزراعة؛ لأن الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد، فصار سبباً للمذلَّة»[٤].

وجاء في «تيسير التحرير» عن الزراعة والخراج: «وهو سبب الذل شرعاً،

---

(١) أخرجه ابن ماجه، كتاب الزهد: (٤١٠٢)، (٢/ ١٣٧٣)، والحاكم، كتاب الرقاق: (٧٨٧٣)، (٤/ ٣٤٨).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) التوضيح في حل غوامض التنقيح: (٢/ ٢٩٦).

فكان الخراج صَغاراً»[١]، في «صحيح البخاري»: «أنّ أبا أمامة الباهلي قال ورأى سكة، وشيئاً من آلة الحرث: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يدخل هذا بيت قوم إلاّ دخله الذل»[٢].

فقد نظروا من زاوية ضيقة، وعللوا موجب الخراج بأنه عقوبة لا عبادة، في حقٍّ من أسلم وبقي قائماً على أرضه.

واعتبـروا عمـارة الأرض وزرعها سبباً للذل والصغار دون تأمّل في إطلاق الحكم.

واستدل «صاحب تيسير» التحرير وغيره على ذلك بحديث البخاري، دون الوقوف عند الأحاديث التي تحث على الزراعة ومقارنته بها.

وقد تقدَّمت كثير من الأحاديث التي تحثّ على الزرع والغرس، وتبيّن فضله، وثواب المُزارع كلمـا أكل من جنـاه ذو كبد رطبة، ولعلّ أبلغ الأحاديث في ذلك قوله ﷺ: «إن قامـت الساعـة، وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألاّ تقوم حتى يغرسها فليغرسها»[٣].

قال د. القرضاوي في هذا الحديث: «وهذا في رأيي تكريم للعمل لعمارة الدنيا في حدِّ ذاته، وإن لم يكن وراءه منفعة للغارس، أو لغيره من بعده، فلا أمل لأحد في الانتفاع بغرس يُغرَس والساعة تقوم!

وليس بعد هذا تحريض على الغرس والإنتاج، مادام في الحياة نفَس يتردّد، فالإنسان قد خُلق ليعبد الله، ثم ليعمل ويعمر الأرض، فليظل عابداً عاملاً، حتى

(١) تيسير التحرير: (٢/ ١٧٨).

(٢) البخاري، كتاب المزارعة: (٢١٩٦)، (٢/ ٧١٨).

(٣) تقدم تخريجه.

تلفظ الدنيا آخر أنفاسها.

وهذا ما فهمه الصحابة والمسلمون في القرن الأول، ودفعهم إلى عمارة الأرض بالزراعة وإحياء الموات.

روى ابن جرير عن عمارة بن خزيمة بن ثابت قال: «سمعت عمر بن الخطاب يقول لأبي: ما يمنعك أن تغرس أرضك؟

فقال له أبي: أنا شيخ كبير، أموت غداً.

فقال له عمر: أعزم عليك لتغرسنّها!

فلقد رأيت عمر بن الخطاب يغرسها بيده مع أبي»[1][2].

فهذا عمر بن الخطاب ﷺ، الذي يأخذ بعزائم الأمور ويعزف عن الدنيا، ويختار خشونة العيش، يعزم على ذلك الشيخ الكبير أن يغرس أرضه، ويقوم بذلك بنفسه، فيزرع معه بيده.

لقد فهم السلف الصالح ﷺ أولئك الأفذاذ مقاصد النصوص، ووفَّقوا بين الزهد وعمارة الأرض، وبين ذم الدنيا واستثمار خيراتها والعمل فيها.

حتّى إنَّ الإمام البخاري عندما ذكر حديث: «لا يدخل هذا بيت قوم إلاّ أدخله الله الذل» أزال إشكال ما يتوهم من الذمّ المطلق للزراعة من خلال التبويب والعناوين، فقد ذكر هذا الحديث تحت عنوان: (باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو مجاوزة الحدّ فيه) ثم إنه ذكره بعد (باب: فضل الزرع والغرس إذا أكل

---

(١) عزاه القرضاوي للجامع الكبير للإمام السيوطي، نقلاً من سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني: (١/ ١٢).

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية: (١٣٠).

منه)؛ ليشير إلى أنَّ الذمَّ يتعلّق بالاشتغال بالزراعة عن الواجبات والفرائض، وليس بأصل الزراعة والحرث، فالأصل المطلق وردت في فضله أحاديث.

* * *

* **المطلب الرابع ـ التوفيق بين الزهد وعمارة الأرض:**

ذكر الإمام العز بن عبد السلام قاعدة جليلة في الأسباب والمقاصد، يمكن أن تتّخذ هذه القاعدة نبراساً في التوفيق بين الزهد وعمارة الأرض، فقال: «وربَّ وسيلة أفضل من مقصودها، . . . والإعانة على المباح أفضل من المباح؛ لأن الإعانة عليه موجبة لثواب الآخرة، وهو خير وأبقى من منافع المباح»[1]، وبناء على ذلك فإن عمارة الأرض وتأمين الحاجيات وأسباب المباحات من الأمور المقصودة للشرع، الموجبة للثواب، ولا تتنافى مع الزهد البتّة، فالزاهد هو الذي يدع منافع المباح والتمتع بما يزيد على الحاجيات، مقتصراً بذلك على نفسه، راغباً عن هذه المنافع الزائلة، راجياً بذلك الحياة الباقية.

ولكنَّ هذا لا يتعارض مع وسائل المباح، وهو العمل وعمارة الأرض؛ لأنَّ ثمرات العمل تعود بالفائدة إلى المسلمين، بتكثير الخيرات، وتأمين الخدمات والحاجيات، وهذا إعانة على المباحات، فكانت وسيلة المباح وهي عمارة الأرض من القربات الموجبة لثواب الآخرة، وهذا ما يقصده الزاهد ويسعى إليه.

فالشرع رتب الثواب على كل فعل يعود نفعه إلى الآخرين، فكيف إذا كان ريع تلك الخيرات والاستثمارات، وتقديم الخدمات تساهم في رفع اقتصاد الأمة، وصلاح معيشتها، وعزّتها وكرامتها؟!

---

(١) الفوائد في اختصار المقاصد: (٤٣).

وبهذا يقول أ. علال الفاسي: «عمارة الأرض فريضة دينية من مقاصد الشريعة العظمى، لأن التنزيل نصَّ على الأمر بها؛ لأن الله استخلف الإنسان في الأرض»[(١)].

* * *

*** المطلب الخامس ـ تحقيق مقصد عمارة الأرض:**

إنَّ مقصد عمارة الأرض يتحقق من خلال ما يلي:

بالزراعة والاستفادة من خيرات الأرض، واستخراج الثروات، من نفط ومعادن ونحوها.

وبالصناعات التي تساهم في نفع البشرية، كصناعة الأدوية، ووسائل الاتصال والمواصلات، وجميع الآلات والأدوات المفيدة، واستخدام التقنية في البيطرة والزراعة لزيادة الإنتاج، وتحسين والأنواع.

وكذلك: كل إبداع وابتكار وتطوير واختراع يخدم الإنسانية، وجميع الوسائل التي يتوصل بها إلى عمارة الأرض كالعلوم الكونية والبحوث العلمية والتجارب ونحوها، فجميع هذه الأمور أوصاف مناسبة مقصودة للشارع تحت مقصد عمارة الأرض.

وبالمقابل: فكل ما يساهم في ضرر البشرية من أسلحة تدمير، وتلويث للبيئة، وتصحّر، وحرائق، ونشر للأوبئة والعاهات، وجميع الوسائل التي تؤدي إلى الفساد والإهلاك، فإنها تناقض مقصد عمارة الأرض، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾[البقرة: ٢٠٥].

وإن تفنّن الغرب اليوم بصناعة الأسلحة النووية والتدمير الشامل من الجهود

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: فقرة: (٣٦).

الممقوتة التي تنشر الفساد بأنواعه كافة.

وأصل ذلك كله ممنوع في التشريع الإسلامي، بيد أنَّ ذلك المنع، والنهي عن صناعة أو اقتناء الأسلحة التي تساهم في التدمير والإضرار، ينتقل حكمه من المنع إلى الوجوب بالنسبة للطرف الآخر إذا تملكها العدو، بقصد ردعه ومنعه من الاعتداء، وفرض الهيبة والقوة عليه، لا بقصد الإفساد والدمار.

* * *

المبحث الرابع
المقصد الرابع: الائتلاف والاعتصام والمحبّة

وهذا المقصد يجمع كل ما يتعلق بالأخلاق والتعامل والعلاقة بين الناس عامة، والمسلمين خاصة.

وقد ذكره الشيخ ابن تيمية رحمه الله، وذكر في ذلك مسائل فقهية رجح فيها الرأي المرجوح حرصاً على تأليف القلوب بين المسلمين[١]، وأشار إليه الإمام المقّري[٢] في القاعدة (٨٣١) في قوله: «من مقاصد الشريعة: إصلاح ذات البين وحسم مواد النزاع»[٣].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: (٢٧١) ومجموع الفتاوى: (٢٥/ ١٢٦) (٢٤/ ١٧١) وما بعدها.

(٢) هو الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد بن بكر المقّري، قاضي الجماعة في فاس، كان مجتهداً عالماً بشتى العلوم، متبحراً بالعربية، والفقه، والتفسير، والحديث، والتاريخ. قدم غرناطة سنة (٧٥٧)، توفي في فاس سنة تسع وخمسين وسبع مئة. انظر: الديباج المذهب: (٢٨٨)، نفح الطيب، للمقري الحفيد: (٥/ ٢٠٣) دار صادر ـ بيروت، تحقيق: إحسان عباس.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: (٣٢٢).

وإنَّ نصوص الكتاب والسنة طافحة بالحث على الاعتصام والائتلاف والمحبة، والتجافي عن أسباب الفرقة والبغضاء.

كما أنَّ الشريعة قد راعت هذا المقصد في شتى الأحكام، باختلاف متعلقاتها، وحرَّمت كل ما يخرمه.

* * *

* **المطلب الأوّل ـ الأدلة والتأصيل:**

إن هذا المقصد أصل من أصول التشريع، وقد أشارت إليه نصوص عدّة، منها: قوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾[آل عمران: ١٠٣].

وقال أيضاً: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ﴾[المؤمنون: ٥٢].

وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾[الأنعام: ١٥٣].

وقوله ﷺ «إنّ الله يرضى لكم ثلاثاً ويسخط لكم ثلاثاً، يرضى لكم: أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاّه الله أمركم. ويسخط لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[١].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: «من خرج من الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه حتى يراجع، ومن مات وليس عليه إمام جماعة، فإنّ موتته ميتة جاهلية»[٢].

---

(١) مسلم، كتاب الأقضية: (١٧١٥)، (٣/ ١٣٤٠)، الموطأ، كتاب الكلام: (١٧٩٦)، (٢/ ٩٩٠)، مسند الإمام أحمد، من مسند أبي هريرة رضي الله عنه: (٨٧٨٥)، (٢/ ٣٦٧).

(٢) الترمذي، كتاب الأمثال عن رسول الله ﷺ، جزء من حديث طويل: (٢٨٦٣)، =

وقال ﷺ: «اثنان خير من واحد، وثلاثة خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة، فإن الله لم يجمع أمتي إلاّ على هدى»[1].

وقال ﷺ: «مَثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم، مَثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى»[2].

وإذا تتبَّعنا خطاب الشارع نجد مراعاته لهذا الجانب مبثوثة في جميع تفاصيل الأحكام الشرعية أصولاً وفروعاً، وإليك البيان:

أولاً ـ مراعاة هذا المقصد في مجال الأخلاق:

أكد النبي ﷺ على حسن الخلق، وجعله في مقام أفضل العبادات، فقال: «إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم»[3].

وذلك لأنّ حسن الخلق يرسّخ معنى الائتلاف، ويبعد أسباب الفرقة والاختلاف، ويؤيده قوله ﷺ: «المؤمن يألف ويؤلف، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف»[4].

= (٥/ ١٤٨)، مسند الإمام أحمد، من حديث الحارث الأشعري: (١٧٢٠٩)، (٤/ ١٢٠). وابن خزيمة، كتاب الصيام من حديث طويل، باب: ذكر تمثيل الصائم في طيب ريحه بطيب المسك: (١٨٩٥)، (٣/ ١٩٥).

(١) الإمام أحمد من حديث أبي ذر ﷺ: (٢١٣٣١)، (٥/ ١٤٥) ومجمع الزوائد، باب السلف: (٥/ ٢١٧).

(٢) البخاري، كتاب الأدب: (٥٦٦٥)، (٥/ ٢٢٣٨)، مسلم، كتاب البر والصلة والآداب: (٢٥٨٦)، (٤/ ١٩٩٩).

(٣) أبو داود، كتاب الآداب: (٤٧٩٨)، (٤/ ٢٥٢)، مسند الإمام أحمد، من حديث عائشة ﷺ: (٢٥٠٥٧)، (٦/ ١٣٣)، وابن حبان، باب حسن الخلق: (٤٨٠)، (٢/ ٢٢٨).

(٤) الإمام أحمد من مسند أبي هريرة: (٩١٨٧)، ومن حديث سهل بن سعد الساعدي: (٢٢٨٩١) قال الهيثمي: ورجال أحمد رجال الصحيح (طريق أبي هريرة). والحاكم في كتاب =

كما أرشد الشارع إلى آداب وحقوق لترسيخ معنى المحبّة والألفة وربط هذا المعنى بالإيمان.

فشرع مفتاحاً للمحبّة والتآلف والترابط بين المسلمين، وهو السلام، وجعل كمال الإيمان متوقّفاً على ما يؤديه السلام من محبّة وود.

فقال ﷺ: «والذي نفسي بيده، لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابّوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشو السلام بينكم»[١].

كما رغّب بالهدية لأجل ذلك فقال ﷺ: «تهادوا تحابّوا»[٢]، وقال: «تهادوا، فإن الهدية تذهب وحر الصدر»[٣].

ورتّب على المسلمين حقوقاً اجتماعية وأخلاقية تمتّن واشجة الأخوة والتلاحم بينهم، فقال ﷺ: «حقُّ المسلم على المسلم خمس: ردّ السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس[٤]»، وهذه بعض الحقوق العامّة، المتعلقة ببعض الأحوال، وثمّة منظومة أخرى غيرها.

وهذا الحديث إنما يتناول غيضاً من فيض الحقوق والآداب، فهناك حقوق غيرها متعلقة بجهات مُعَيّنة، منها حقوق الجار، وحقوق الصاحب، وحقوق الأرحام،

= الإيمان: (٥٩)، (١/ ٧٣) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولا أعلم له علّه».

(١) مسند الإمام أحمد من حديث أبي هريرة: (٩٧٠٧)، (٢/ ٤٤٢) ومسلم، كتاب السلام: (٢١٦٢)، (٤/ ١٧٠٤)، وأبو داود، كتاب الأدب: (٥١٩٣)، (٤/ ٣٥٠)، والترمذي، كتاب الاستئذان: (٢٦٨٨)، (٥/ ٥٢). وابن ماجه، باب في الإيمان: (٦٨)، (١/ ٢٦).

(٢) البيهقي: (١١٧٢٦)(٦/ ١٦٩).

(٣) الترمذي، (٢١٣٠)، (٤/ ٤٤١) أحمد: (٩٢٣٩)، (٢/ ٤٠٥).

(٤) البخاري، كتاب الجنائز: (١١٨٣)، (١/ ٤١٨)، ومسلم، كتاب السلام: (٢١٦٢)، (٤/ ١٧٠٤).

وحقوق الآباء، وحقوق الأبناء، وحقوق الأزواج... وما ذاك إلاّ لإحكام مقصد التآلف والمحبة في المجتمع، ومنع الخلاف الذي قد يحدث بطبيعته الاحتكاك والمخالطة.

كما رغب الشارع بالعفو والصفح، والإحسان والإيثار ونحوها من الأخلاق الحميدة التي تدعو إلى المحبّة، والبر، والصلّة.

وبالمقابل: فإن الشارع حرَّم كل ما يخرم هذا المقصد، ويدعو إلى الفرقة والشحناء والخلاف والتصارم، فنهى عن الغيبة، والنميمة، والحقد والاستهزاء، والإيذاء من ضرب وشتم وظلم وبخس ونحوها من الصفات الذميمة، وجعل هذه الصفات ماحِقةً لجميع الأعمال الصالحة من عبادات ونوافل، لأنه خرْمٌ للحصانة التي أناطها الله تعالى بكل مسلم أو إنسان، والتي بها يحافظ المجتمع على مقصد الائتلاف، ويبقى مترابطاً متماسكاً، وبخرقها تنشأ الشحناء، والبغضاء، والفرقة، والشتات.

فعن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلس؟» قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: «إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يُقضى ما عليه، أُخِذ من خطاياهم، فطُرحت عليه، ثم طُرح في النار»[1].

وعن أبي هريرة ﷺ أيضاً: أنه قال: «قيل لرسول الله ﷺ: إنّ فلانة تصلي الليل وتصوم النهار، وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها، سليطة، قال: لا خير فيها،

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب: (٢٥٨١)، (٤/ ١٩٩٧) والترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع: (٢٤١٨)، (٤/ ٦١٣)، ومسند الإمام أحمد، من مسند أبي هريرة ﷺ: (٨٨٢٩)، (٢/ ٣٧١).

وهي في النار.

وقيل له: إنّ فلانة تصلّي المكتوبة وتصوم رمضان، وتتصدّق بالأثوار، وليس لها شيء غيره، ولا تؤذي أحداً، قال: هي في الجنّة»(١).

[والمقصود بالأثوار: أي قطعاً من الأقط] إشارة إلى أنّ صدقتها بالنسبة لتلك المرأة قليلة جداً(٢)، ولكنها لا تؤذي جيرانها، فبشرها النبي ﷺ بالجنة مع قلّة عملها، لكف أذاها عن الناس، وتوعَّد الأولى بالنار مع كثرة عملها لإيذائها جيرانها.

وجعل النبي ﷺ كفَّ الأذى عن الآخرين بمثابة الصدقة عليهم، فعن أبي ذر ﷺ قال: «سألت النبي ﷺ: أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله وجهاد في سبيله، قلت: فأيُّ الرقاب أفضل؟ قال: أغلاها ثمناً، وأنفسها عند أهلها، قلت: فإن لم أفعل؟ قال: تعين صانعاً أو تصنع لأخرق، قال: فإن لم أفعل؟ قال: تدع الناس من الشر فإنها صدقة تتصدق بها على نفسك»(٣).

ولم يكتف الشرع بالوعيد على الإيذاء ظاهراً فحسب، بل توعَّد بما يتعلق بالقلوب من أدواء كالحقد والحسد والاحتقار، وحبّ الشر للآخرين ونحو ذلك.

فقال ﷺ: «تفتح أبواب الجنة يوم الاثنين ويوم الخميس، فيُغفر لكل عبد لا يشرك بالله شيئاً، إلاّ رجلاً كانت بينه وبين أخيه شحناء، فيقال: انظروا هذين حتى يصطلحا، انظروا هذين حتى يصطلحا، انظروا هذين حتى يصطلحا»(٤).

---

(١) أخرجه الإمام أحمد من مسند أبي هريرة ﷺ: (٩٦٧٣)، (٢/ ٤٤٠)، والحاكم في كتاب البر والصلة: (٧٣٠٤)، (٤/ ١٨٣) وقال الهيثمي: «ورجاله ثقات». مجمع الزوائد.

(٢) انظر: مرقاة المفاتيح: (٩/ ٢٠١).

(٣) البخاري، كتاب العتق: (٢٣٨٢)، (٢/ ٨٩١)، ومسلم، كتاب الإيمان: (٨٤)، (١/ ٨٩).

(٤) مسلم، كتاب البر والصلة والأدب (٢٥٦٥)، (٤/ ١٩٨٧)، الترمذي، كتاب البر والصلة: (٢٠٢٣)، (٤/ ٣٧٣) مسند أحمد، من مسند أبي هريرة: (٩١٨٨)، (٢/ ٤٠٠) موطأ =

وقال في الحسد: «إياكم والحسد، فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»(١).

وقال ﷺ في شأن احتقار المسلم لأخيه المسلم: «بحسب امرئ من الشر أن يحتقر أخاه المسلم»(٢).

وأما محبّه السوء للآخرين، فقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النور: ١٩].

ثانياً ـ مراعاة هذا المقصد في مجال المعاملات والعقود:

لقد حرَّم الشارع كل تصرُّف يبعث على التخاصم والتنازع والإحن بين الناس، فنهى النبيﷺ المسلم أن يُقدِم إلى عقد قد باشر به غيره؛ منعاً للبغضاء والخلاف، فقال: «المؤمن أخو المؤمن، فلا يحلّ للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر»(٣).

وذلك حرصاً على دوام الألفة والمحبة بينهما، وقد أومأ بذلك في مستهل خطابه: «المؤمن أخو المؤمن».

= الإمام مالك، باب ما جاء في المهاجرة: (١٦١٨)، (٢/ ٩٠٨).

(١) أبو داود، كتاب الأدب: (٤٩٠٣)، (٤/ ٢٧٦)، وابن ماجه، كتاب الزهد: (٤٢١٠)، (٢/ ١٤٠٨).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة: (٢٥٦٤)، (٤/ ١٩٨٦)، وأبو داود، كتاب الأدب: (٤٨٨٢)، (٤/ ٢٧٠)، وابن ماجه، كتاب الزهد: (٤٢١٣)، (٢/ ١٤٠٩).

(٣) مسلم، كتاب النكاح: (١٤١٤)، (٢/ ١٠٤٣)، والبيهقي، باب لا يسوم أحد على سوم أخيه: (١٠٦٨١)، (٥/ ٣٤٦).

وكان الأصل في إفساد العقود والمعاملات وتحريمها: وجود الغرر والجهالة فيها؛ لأنها تفضي إلى التنازع والاختلاف(١).

وكذلك فإن من أسباب تحريم الميسر: أنه يفضي إلى الأحقاد والعداوات، كما ذكر الله تعالى هذا في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[المائدة: ٩١].

وبالمقابل رغب الشارع بالسماحة والتيسير في المعاملات؛ لما فيها من باعث عظيم على المحبّة، قال ﷺ: «رحم الله عبداً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى، سمحاً إذا قضى»(٢).

وقال ﷺ: «من أنظر معسراً فله بكل يوم صدقة قبل أن يحلّ الدين، فإذا حلّ الدين فأنظره بعد ذلك، فله بكل يوم مثله صدقة»(٣).

وبهذا نجد أن الشريعة قد مزجت العقود بالأخلاق، وبَنَت المعاملات على أساس يكفل حفظ هذا المقصد.

ثالثاً ـ مراعاة هذا المقصد في مجال النكاح:

لقد جعل الله تعالى العلاقـة بين الزوجين قائمة على الوداد والتراحم، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾[الروم: ٢١].

---

(١) انظر: شرح الزرقاني: (٣/ ٣٩٧)، مغني المحتاج: (٢/ ١٠٨)، الكافي في فقه ابن حنبل: (٢/ ١٤).

(٢) البخاري، كتاب شرح البيوع: (١٩٧٠)، (٢/ ٧٣٠) وابن ماجه، كتاب التجارات: (٢٢٠٢)، (٢/ ٧٤٢)، والموطأ، كتاب البيوع: (١٣٧٠)، (٢/ ٦٨٥).

(٣) مسند الإمام أحمد، من حديث بريدة الأصمعي: (٢٣٠٩٦)، (٥/ ٣٦٠)، وابن ماجه، كتاب البيوع: (٢٤١٨)، (٢/ ٨٠٨)، والحاكم، كتاب البيوع: (٢٢٢٥)، (٢/ ٣٤).

وشُرِع النظر إلى المخطوبة للأُلفة وتمام العشرة، فعن أنس ﷺ: أنَّ المغيرة ابن شعبة ﷺ خطب امـرأة، فقال له النبي ﷺ: «اذهب فانظر إليها، فإنه أجدر أن يؤدم بينكما»[١].

واستثنى النبي ﷺ ملاعبة الأهل وقضاء الوقت معها من حكم اللغو واللهو المكروه، فقال: «كل شيء ليس من ذكر الله فهو لهو ولعب، إلاّ أربع: ملاعبة الرجل امرأته، وتأديب الرجل فرسه، ومشيه بين الغرضين، وتعليم الرجل السباحة»[٢]. وما ذاك إلاّ لتمتين أواصر الودّ والمحبّة بينهما.

وأباح الشرع مجاملة الزوج لزوجته، والزوجة لزوجها، ولو كان كذباً، مع أنه ﷺ حرَّم الكذب بجميع أشكاله ولعن صاحبه، ولو لم يترتب عليه ضرر، لكنه استثنى الكذب على الأزواج في المصانعة، لما في الكلام المعسول من أثر في دوام الود والأُلفة بينهما، قال ابن شهاب[٣]: «ولم أسمع يُرخَّص في شيء مما يقول الناس كذب إلاّ في ثلاث: الحـرب، والإصـلاح بيـن الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها»[٤].

---

(١) الترمذي، كتاب النكاح: (١٠٨٧)، (٣/ ٣٩٧)، والنسائي: (٥٣٤٦)، (٣/ ٢٧٢) وابن ماجه، (١٨٦٥)، (١/ ٥٩٩)، مسنـد الإمـام أحمـد من حـديث المغيرة: (١٨١٦٢)، (٤/ ٢٤٤).

(٢) النسائي، كتاب عشرة النساء: (٣٩٣٨)، (٥/ ٢٠٢)، والحاكم، كتاب الجهاد: (٢٤٦٧)، (٢/ ١٠٤).

(٣) هو ابن شهاب الزهري، أول من دوَّن الحديث بأمر عمر بن عبد العزيز ﷺ قال عنه مالك بن أنس: «ما أدركت بالمدينة محدّثاً فقيهاً غير واحد... ابن شهاب الزهري»، انظر: تدريب الراوي: (٢/ ٩٠)، الطبقات الكبرى (القسم المتمم): (١/ ١٦٦).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة: (٢٦٠٥)، (٤/ ٢٠١١)، وأخرجه الآخرون من قول =

كما أمر الشرع بحسن العشرة وأوجب حقوقاً على كلٍّ واحد منهما للآخر؛ ليضمن لهم الدوام والرّفاء والوفاق.

رابعاً ـ مراعاة هذا المقصد في مجال العبادات:

شرعت الجماعات والجمعات لمقاصد وفوائد كثيرة، منها: انتظام الألفة بين المسلمين[1]؛ لما في اللقاء والاجتماع على الطاعات من أثر عظيم في النفوس.

وأما الزكاة، فإنها تجسّد المعنى المادي للمواساة، وتطهّر قلب الفقير من الحسد إذا رأى إنعام الغني عليه.

كما تبعث المحبّة من الغني إلى الفقير عندما يقوم بهذه الشعيرة مخلصاً لله تعالى راجياً ثواب الآخرة، ويدعو له الفقير بالبركة والثواب.

وأما الصيام: فيظهر فيه معنى المواساة حين يشعر الغني بحالة الفقير من ظمأ ومخمصة، فيخرج من برجه العاجي، ويعايش حالة المعوزين مما يدفعه إلى الشعور بشعورهم والإحسان إليهم.

كما أرشد الشارع إلى وجوب الملازمة بين الصوم وتجنّب الخصومات؛ لينال الصائم الثواب، ويحقق مقصود الصوم، قال ﷺ: «وإذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرفث ولا يصخب، فإن سابّه أحد أوقاتله فليقل: إني امرؤ صائم»[2].

وأما الحج: فهو مؤتمر عالمي يجمع المسلمين من أصقاع العالم على

= أم كلثوم بنت عقبة بن معيط ﵁ مرفوعاً، انظر: سنن الترمذي، كتاب البر والصلة: (١٩٣٩)، (٤/ ٣٣١)، والنسائي، كتاب عشرة النساء: (٩١٢٣)، (٥/ ٣٥١). والإمام أحمد من حديث أسماء بنت يزيد: (٢٧٦٣٨)، (٦/ ٤٥٩).

(١) انظر: فتح الباري: (٢/ ١٣٣).

(٢) البخاري، كتاب الصوم: (١٨٠٥)، (٢/ ٦٧٣)، ومسلم: (١١٥١)، (٢/ ٧٠٨).

عبادة الله تعالى والاجتماع على طاعته، فيقيمون معاً، ويبيتون تحت سقف واحد، ويأكلون من قصعة واحدة، مما يدعو إلى التعارف والتآلف والترابط والتوادّ والوحدة بين المسلمين جميعاً، وقد نبّه الشارع إلى جانب الأخلاق في الحج، قال تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾[البقرة: ١٩٧].

وهكذا فجميع الأحكام الإسلامية ترسّخ معنى المحبة والتآلف، وباتّباع الشريعة ولزوم الجماعة يتحقق معنى الاعتصام والترابط بين أبناء الأمة كافة.

قال ابن تيمية: «وتعلمون أنَّ من قواعد الدين العظيمة التي هي من جماع الدين، تأليف القلوب واجتماع الكلمة وصلاح ذات البين، فإن الله تعالى يقول: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[الأنفال: ١] ويقول: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾[آل عمران: ١٠٣]. ويقول: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[آل عمران: ١٠٥] وأمثال ذلك من النصوص التي تأمر بالجماعة والائتلاف وتنهى عن الفرقة والاختلاف، وأهل هذا الأصل هم أهل الجماعة»[1].

وقال في موضع آخر بعد أن ذكر آيات الاعتصام: «وربنا واحد، وكتابنا واحد، ونبيّنا واحد، وأصول الدين لا تحتمل التفرّق والاختلاف»[2].

* * *

*** المطلب الثاني ـ الحفاظ على مقصد الاعتصام من جانب العدم:**

١ ـ حرَّم النبي ﷺ التكفير، أو الإخراج من الملّة، وشدَّد على ذلك، فقال:

---

(١) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية: (٢٨/ ٥١).

(٢) مجموع الفتاوى: (٣/ ١٨٢).

«إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما»[١]؛ لما في التكفير من هدم لهذا المقصد، وتفريق الأمة، واستحلال الدماء، وانتشار الفساد.

وقال أيضاً: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمّن قال: لا إله إلاّ الله، ولا تكفّره بذنب، ولا تخرجه من الإسلام بعمل...»[٢].

لذا كان من أصول أهل السنة والجماعة عدم تكفير من توجه إلى القبلة أو نطق بكلمة التوحيد، إلاّ ببرهان يقيني وكفر بواح، حتى الخوارج الذين كفّروا المسلمين واستحلّوا دماءهم، ووصفهم ﷺ بأنهم «يمرقون في الدين مروق السهم من الرمية» [متفق عليه] لم يكفِّرهم أهل السنة، قال الإمام النووي: «المذهب الصحيح المختار الذي قاله الأكثرون والمحققون: أنَّ الخوارج لا يُكَفَّرون، كسائر أهل البدع»[٣]؛ حفاظاً على هذا المقصد، لشدَّة حرص الشريعة عليه، ومراعاتها له.

٢ ـ تحريم الخروج على الإمام ومفارقة الجماعة: قال ﷺ: «من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه حتى يراجعه، ومن مات وليس عليه إمام جماعة، فإن موتته ميتة جاهلية»؛ لما في الخروج عن الطاعة ومفارقة الجماعة من مفاسد جمَّة، تنشأ عن خرم هذا المقصد، فيقع الاختلاف، والاقتتال، وسفك الدماء، وتشتّت المسلمين، وإضعاف الدولة.

وبعد، فهذه هي المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، والتي تكفل صلاح الدارين وسعادة المكلفين، فهي تشمل كل مجالات الحياة ومتعلقة بشتى جوانبها.

---

(١) البخاري، كتاب الأدب: (٥٧٥٢)، (٥/ ٢٢٦٣)، ومسلم، كتاب الإيمان: (٦٠)، (١/ ٧٩).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد (٢٥٣٢)، (٣/ ١٨)، والبيهقي، كتاب السير (١٨٢٦١)، (٩/ ١٥٦)، وأبو يعلى في مسنده عن أنس بن مالك: (٤٣١١)، (٧/ ٢٨٧).

(٣) شرح النووي على مسلم: (٢/ ٥٠).

فإنّ مقصد تحقيق العبودية متعلق بجانب الدين الذي يفضي إلى السعادة الأخروية.

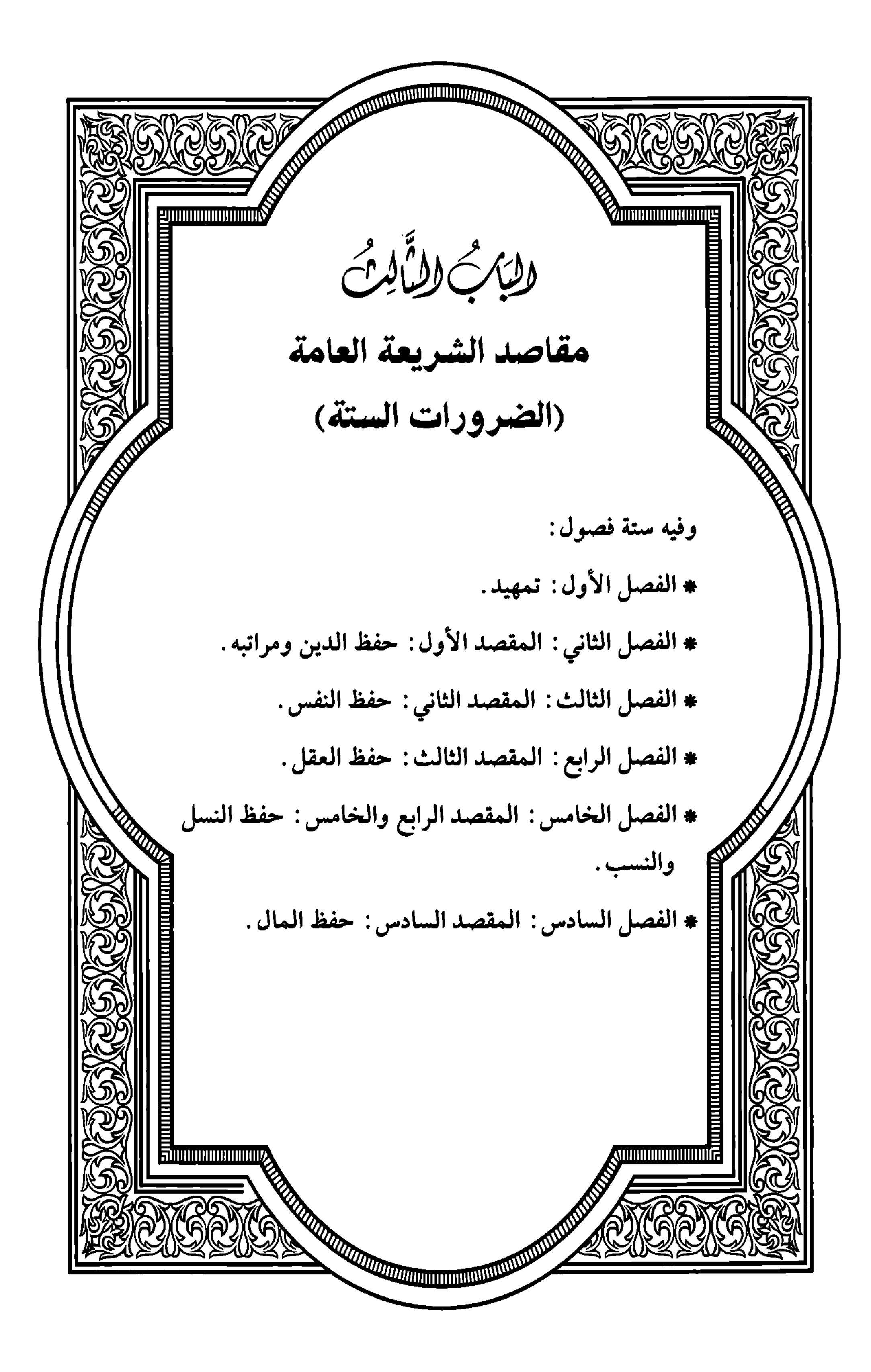
ومقصد عمارة الأرض، متعلق بجانب الدنيا، والمعاش، ومواكبة الحضارات.

ومقصد العدل والحقوق والمساواة متعلق بجانب النفس وضمان حقوقها.

ومقصد الاعتصام والمحبّة والتآلف متعلق بجانب الروح والوجدان والعلاقة بين أبناء المجتمع.

وتتميز هذه المقاصد بأنَّ نظرتها غير مقصورة إلى المكلف وحده، وإنما متوجهة إلى الأمة بأسرها، وبهذه النظرية الشمولية تُسدُّ ثغور لم تظهر في المنظار الذي يقتصر على النظرة الفردية، ولا شك أن الشريعة عامة وشاملة، فقد أَوْلَت اهتمامها بالفرد والجماعة والأمة، ولم تغفل واحداً منهم.





الباب الثالث

مقاصد الشريعة العامة

(الضرورات الستة)

وفيه ستة فصول:

* الفصل الأول: تمهيد.
* الفصل الثاني: المقصد الأول: حفظ الدين ومراتبه.
* الفصل الثالث: المقصد الثاني: حفظ النفس.
* الفصل الرابع: المقصد الثالث: حفظ العقل.
* الفصل الخامس: المقصد الرابع والخامس: حفظ النسل والنسب.
* الفصل السادس: المقصد السادس: حفظ المال.



الباب الثالث

مقاصد الشريعة العامة

(الضرورات الست)

الضرورات الشرعية الست هي الكليات التي إذا ذُكرت المقاصد تبادرت إلى الذهن، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ النسب، وحفظ المال، كما اشتهر عند الأصوليين.

بيد أنَّ لي وجهة نظر نحو هذا التقسيم، سأذكره في موضعه إن شاء الله، وهذه الكليات: أكثر ضبطاً، وأقلّ تجريداً من المقاصد العالية[1].

* * *

---

(١) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٢٤).



الفصل الأول

تمهيد

المبحث الأول
تعريف الضرورات

أولاً ـ التعريف اللغوي:

الضرورة: من مادة (ضرر) والضرر: ضدُّ النفع.

والضرر: الضيق، يقال: مكان ضرر، أي: ضيّق.

والضرورة: الحاجة، والشدّة لا مدفع لها، والمشقّة، وهي اسم مصدر من الاضطرار، يقال: حملتني الضرورة على كذا وكذا[1]، وقد اضطر فلان إلى كذا، ووزنه (افتعل): فقلبت التاء طاءً، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[البقرة: ١٧٣] أي: «فمن ألجئ إلى أكل الميتة وما حُرّم عليه، وضُيّق عليه الأمر بالجوع»[2].

والضروري: نسبة إلى الضرورة.

والضروريات: جمع الاسم المنسوب: (الضروري).

وقد سمّيت الضروريات بهذا، باعتبار ما يحصل من فقدانها.

---

(١) انظر: لسان العرب: مادة (ضرر) (٤٨٤)، تاج العروس: مادة (ضرر): (١٢/ ٣٨٨) المعجم الوسيط: مادة (ضرر): (١/ ٥٣٨).

(٢) تاج العروس: (١٢/ ٣٨٨).

والفرق بين الضـرورة والحرج: أن الضـرورة ما نزل بالعبـد، مما لابدّ من وقوعه. والحرج: ما يتعسر على العبد الخروج عما وقع فيه[١].

ثانياً ـ التعريف الاصطلاحي:

عرَّف الإمام الشاطبي المصالح الضرورية بقوله: «فأما الضرورية فمعناها: أنها لابدَّ منها في مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج، وفوت الحياة. وفي الأخرى، فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[٢].

وأصل المصالح الضروريـة: حفظ الدين، ثم تتفرَّع منه العبادات، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ النسب، وحفظ المال.

* * *

المبحث الثاني
بين ترتيب الضرورات واضطراب الميزان

لقد عدَّ علماء الأصول أنَّ الترتيب التقليدي للضرورات الخمس من المسلَّمات التي لا تقبل الجدال، حتى بالغ د. البوطي وقال: «كلّيات المصالح المعتبرة شرعاً متدرّجة حسب الأهمية في خمس مراتب، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال» ثم علق في الهامش بقوله: «الترتيب بهذا الشكل بين هذه الكليات الخمس، محلُّ إجماع»[٣].

---

(١) انظر: الحدود الأنيقة لأبي زكريا الأنصاري: (٧٠) دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ط١، ١٤١١، تحقيق: د. مازن المبارك.

(٢) الموافقات: (٢/ ٨).

(٣) ضوابط المصلحة: (٢١٨).

لكنّ الذي يبعث على الحيرة أنَّ هذا الترتيب المتفق عليه، باعتباره أصلاً وقاعدة كبرى في الترجيح، تشذّ عنه جزئيات كثيرة، بل قل: لا ينطبق على كثير من جزئياته في التفعيل الفقهي المقصدي.

فحفظ الدين له الصدارة في الترتيب ثم النفس، وآخرها حفظ المال، ولكن إذا تعارض حفظ الدين مع حفظ النفس، في حال تعارض أداء الصلاة مع إنقاذ الغريق، فإن إنقاذ الغريق يُقدَّم بالإجماع، وأبعد من هذا، إذا تعارض حفظ الدين مع حفظ المال، الذي هو أدنى الدرجات في حال ترك الجمعة لحفظ شيء من المال، يقدَّم حفظ المال.

إذاً فما بال حفظ الدين الذي هو أصل الرسالات، ومن أجله بُذلت الدماء والأنفس والأموال، تغلب عليه في الترجيح دُرَيهمات معدودة؟!!

فما سر هذا الاضطراب؟! تارةً يُقَدَّم على الأنفس، وتارة يؤخَّر عن المال؟!! لقد أخذ بعضهم يبرر تقديم ما يتعلق بحفظ النفس وما دونها على حفظ الدين، بأن تلك من حقوق الآدمي، وحفظ الدين من حقوق الله، وحقوق الله مبنيّة على المسامحة والمساهلة، والله تعالى غني لا يتضرر بفوات حقه، وأمّا حقوق الناس فمبنيّة على الشحّ والمضايقة[1].

لكنَّ هذا التبرير يوقع في التناقض؛ لأن هذه أصول كلية لا تقبل الشذوذ، ولا يسوغ تبرير جزئياتها، فقد جاء في «التقرير والتحبير»: «ويُقَدَّم حفظ الدين من الضروريات على ما عداه عند المعارضة؛ لأنه المقصود الأعظم، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦] وغيره مقصود من أجله، ولأنَّ

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: (٤/ ٢٨٧)، التقرير والتحبير: (٣/ ٣٠٨).

ثمرته أكمل الثمرات، وهي نيل السعادة الأبدية في جوار ربِّ العالمين»[1].

ولكنَّه حين وجد ذلك لا يصدق على جزئياته نقضه، وأخَّر حفظ الدين عن جميع الضرورات، فقال: «وقيل: يُقَدَّم المال أي حفظه، فضلاً عن حفظ النفس والعقل والنسب على حفظ الدين، كما حكاه غير واحد... وقد كان الأحسن تقديم هذه الأربعة على الديني، لأنها حق الآدمي، وهو مبني على الضيق والمشاحَّة...»[2].

وأمـا الآمدي: فقد ذكر نحو ما سبق، ثم أخذ يفصِّل في ذلك، وأشار إلى الفرق بين أصول الدين وفروعـه، وأنَّ النفس فيها حقّ لله وحقّ للآدمي، والجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما، وأن الصلاة والصوم لا يفوتان مطلقاً، فثمة قضاء يجبر ذلك الفوات، وهكذا أخذ يفصل في الجزئيات[3]، وكان تعليله دقيقاً وعلميًّـا، إلا أنَّـه أخذ يبرِّر في الجزئيات كلٍّ على حـده، وأما القاعدة العامّة فقد بقيت ضبابية مشوَّشة المعالم.

وكان عليـه أن يوضح القاعدة الأصلية، ويُخضع الفروع لها؛ لأنه يقرر في الأصول لا في الفروع.

إنَّ الإمام الآمدي في مجمل تعليلاته كشف عن ذلك السر، وكان على العلماء منذ ذلك العهد أن يفطنوا إلى ما ذهب إليه الإمام الآمدي، ويرسموا معالم القاعدة العامة في ترتيب المقاصد.

إنَّ سبب هذا الاضطراب، وعدم استقامة ميزان ترتيب المقاصد على جميع أجزائه هو الإجمال الواقع في مقصد حفظ الدين، إذ لم يفرّقوا في هذا المقصد بين

(١) التقرير والتحبير: (٣٠٧).

(٢) التقرير والتحبير: (٣٠٨).

(٣) انظر: الإحكام: (٤/ ٢٨٨).

حفظ أصل الدين، وحفظ الأحكام العملية لأركان الإسلام، وبسبب هذا الإجمال وقع الاضطراب في المقياس.

فإن حفظ أصل الدين له الصدارة المطلقة دون منازع، وأما حفظ الأحكام العملية لأركان الإسلام فهو متأخر عن سائر الضرورات. لذا نجدهم إذا ذكروا المثال المتداول، وهو التضحية بالنفس من أجل الدين في الجهاد، يكون الحكم منطبقاً والميزان مستقيماً.

ولكن إذا عرضت واقعة في التعارض بين الأحكام العملية لأركان الإسلام، وبين سائر الضرورات نجد أن حفظ الدين بحسب تصنيفهم، قد رجع القهقرى والتحق في آخر المراتب.

وعلى هذا يجب إعادة النظر في التقسيم التقليدي، لضبط هذا الترتيب، وانطباق جميع الجزئيات على سلّم الأولويات، بحيث لا تندّ عنه شاردة.

وسيأتي تفصيل ذلك في (مقصد حفظ الدين) الآتي.

* * *

المبحث الثالث
جميع الضرورات منبثقة عن أصل الدين

إن الدين هو جرثومة الأصول، وكل ما دونه فرع تابع له، ومما هو مُسلَّم أن يكون هو المهيمن على ما دونه من مقاصد، وهو الحاكم في تقديم بعضها على بعض، وهو المنظم والمشرّع في جميع مجالات الحياة، وبما يتعلق بسائر الضرورات من حفظ النفس والعقل والنسل والنسب والمال؛ لأنه دستور الحياة، وفيه صلاح الدنيا والآخرة.

وعُرِّف الدين بأنه: وضع إلهي سائق لذوي العقل باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وقبول ما جاء به الرسول[١].

وبناء على ذلك ينبغي إعادة النظر في ترتيب الضرورات، مع مراعاة ما يلي:

١ ـ التفريق بين الأصل والفروع في المقاصد، وعدم تصنيفها على أساس نِدِّي، وإنما وضع كلٍّ في مقامه.

٢ ـ مراعاة حقوق الله وحقوق العباد في هذا التقسيم.

* * *

*** المطلب الأول ـ التقسيم المقترح:**

مما درج عليه الأصوليون تصنيف الضرورات الخمس بطريقة النسق؛ حيث يتقابل في هذا التصنيف حفظ الدين، الذي هو أصل الأصول، مع سائر الضرورات التي هي فروع منه، مع أن مقام الدين متقدم على مقامات الضرورات الأخر، وهذا لا يستقيم منطقياً[٢]، ولا يصح أن يُجعَل الأصل قسيماً لفرعه، وعلى هذا، فالتقسيم الذي ينبغي أن يُتبع هو: التقسيم على أساس التفريع، بحيث يكون الدين أصلاً، وجميع الضرورات منبثقة منه[٣]، على النحو الآتي:

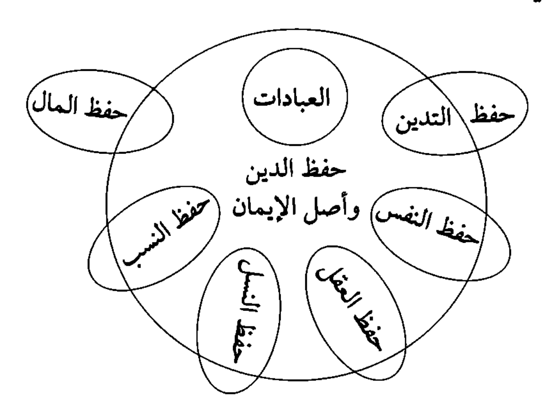
أن يكون حفظ الدين وأصل الإيمان هو الساحة الأرحب، التي تضم سائر الضرورات، حيث تنضوي تحته حفظ العبادات والتدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل والنسب، وحفظ المال. وكلَّما غلب حق الله كانت الكلية

(١) انظر: كشف الأسرار: (١/ ١٣)، التعاريف، للمناوي: (٣٤٤).

(٢) حتى إجراء العمليات الحسابية في الكسور، لا تستقيم حتى تتوحّد المقامات.

(٣) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (٣٨).

ألصق بهذه الدائرة، وكلما غلب حق العباد، ضاقت دائرة الالتصاق بحفظ الدين، كما هو موضح في الشكل.



فحفظ العبادات حق متمحض لله تعالى، فكان داخلاً ضمن دائرة حفظ الدين بالكلية، وأما حفظ التدين فمتعلق بحقوق العباد وحقوق الله؛ لأنه مرتبط بالأخلاق، وأما حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ النسب فإن المغلب فيها حق الله تعالى، وتعلقها بحفظ الدين هو الغالب فيها، وأما حفظ المال، فإن حقوق العباد هي الغالبة فيه إجمالاً، لكنه لا يخلو من تعلق بحقوق الله، لذا نجد دائرة التصاقه بحفظ الدين أصغر الدوائر.

* * *

*** المطلب الثاني ـ الأدلة على صحة هذا التقسيم:**

إن هذا التقسيم تشهد له أدلة عقلية ونقلية؛ في إثبات أن الدين هو الأصل الذي منه تتفرع سائر الضرورات، وأهم هذه الأدلة ما يلي:

١ ـ أن ما من أصل من هذه الأصول إلا وله تعلُّق بحق الله تعالى، والتعلّق بحق الله إنما هو الانضواء تحت حكم الشارع، وحكم الشارع هو الدين الذي جاء به، ومراعاة هذا الحكم هو الحفاظ على الدين.

٢ ـ أنَّ الحفاظ على هذه الضرورات إنما هو من تقرير الشارع وحكمه، فهو الذي اعتبرها من خلال النصوص والأحكام المستفيضة التي جاءت الشريعة لمراعاتها والحفاظ عليها، فالشارع هو الذي حكم على ضرورتها من خلال الجزئيات الكثيرة، قال الإمام الشاطبي: «إذا وجدنا أنَّ الحفظ على الدين أو النفس، أو النسل، أو المال، أو العقل، في الضروريات معتبر شرعاً، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك، وأنه المعتبر حيثما وجدناه»[١].

فإذا تقرَّر أن الشرع هو الذي قرر هذا الضرورات واعتبرها، نقول: إنَّ الحفاظ على سائر الضرورات هو حفاظ على الدين؛ لأنها فروع منه، وهو الأصل، ومن ثمَّ فلا يصحُّ أن يكون حفظ الدين قسيماً للضرورات الأخر، وإنما هي فروع منه: لأنه كلٌّ، وسائر الضرورات أجزاء منه.

٣ ـ إنَّ الوعيد النبوي جاء بسلب صفة الإيمان عمَّن خَرم أيَّ مقصد من هذه المقاصد؛ لأنها جميعاً من الدين، وانتهاكها انتهاك للدين في هذه الجزئية، فقال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينهبها وهو مؤمن»[٢].

فقد نفى النبي ﷺ الإيمان[٣] عمَّن تعدى على النسل بالزنا، والعقل بشرب

(١) الموافقات: (٣/ ١٠).

(٢) البخاري، كتاب المظالم: (٢٣٤٣)، (٢/ ٨٧٥)، ومسلم، كتاب الإيمان: (٥٧)، (١/ ٧٦).

(٣) نفي الإيمان هنا مقيَّد بحالة ارتكاب المعصية، لا نفياً مطلقاً كما تقول الخوارج، ويشهد لذلك قول ابن عباس: «لايزني حين يزني وهو مؤمن، فإذا زال رجع إليه الإيمان». وقال الطيبي: =

الخمر، والمال، بالسرقة والنهبة، فهاتك هذه وأمثالها هاتك للدين؛ لأنها متأصلة منه، وعائدة إليه.

٤ ـ إنَّ الترتيب النسقي للضرورات يفكّ عنها الارتباط الشرعي، ويجعل ارتباطها مع بعضها عقلياً محضاً، كما قال الإمام الشاطبي: «فلو عُدم الدين عُدم ترتّب الجزاء المرتجى، ولو عُدم المكلف لعُدم من يتديّن، ولو عُدم العقل لارتفع التديُّن، ولو عُدم النسّل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال لم يبق عيش»[1].

فإنَّ توقُّف هذه الضرورات بعضها على بعض لا خلاف في صحته عقلاً، ولكن قصر الربط بينها على السببية، دون نظمها جميعاً تحت مرجعية التشريع التي تحكمها وتضبطها، يوهم بأنَّ المصلحة مطلقة، وأنها هي التي تحكم الشريعة وليس عكس.

وهذا ما فهمه فعلاً بعض العلمانيين المسلمين من «كتاب الموافقات»، قال الأستاذ محمد جمال باروت: «تحُكُم المصلحةُ الشريعةَ، فليس المقصد والمصلحة حلقتين مستقلتين عن بعضهما، بل هما حلقتان تتكرران فيما بينهما، ويعزِّز كلٌّ منهما الآخر، بشكل تكون فيه المصلحة المضمون الملموس للمقصد بقدر ما يكون المقصد الشكل الكلّي لما يمكن تسميته بتعبير معاصر: (بالخير العامّ) تُعيّن المصلحةُ المقصد وتخصصه: إنها مضمونه الملموس، تغدو (دنْيَوة)[2] العالم مقصداً مسبقاً للشارع، يُسخر الشارع من خلاله العالم برمَّته للمكلَّف أو الإنسان، ويضع الشريعة

= «يجوز أن يكون من باب التغليظ والتهديد» انظر: فتح الباري: (١٢/ ٥٩) وما بعدها.

(١) الموافقات: (٢/ ١٧).

(٢) مصطلح (دنيوة) مقصود به: (علمنة). انظر: هامش الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة: (١١٢).

في خدمة مصلحته.

إنَّ الشارع هو إذن منطلق دَنيوة العالم، فلا تعترف نظرية المقاصد في منطلقها الأول لا هويتاً باستقلال العالم، غير أنها تفضي وتقود فعلياً إليه، من خلال إخضاع المصلحة إلى معيار معقوليتها الذاتية والعرفية، وغلبة جانب النفع فيها على الضرر، تعترف نظرية المقاصد ليس باستقلال العالم لاهويتاً، بل باستقلال المصلحة التي تتسق مع مقاصد الشارع، وتتأطّر بها لمجرد أنها مصلحة حقيقية، تبدو العملية دائرية هنا، أي: دنيوة الشريعة، وشرعنة الدنيوة، إذ تكون الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة، وبشكل يمكن فيه على نحوٍ ما عَدّ نظرية المقاصد نظرية إسلامية مسبقة، وفق ضوابطها وآلياتها في المنفعة، فما يدهش لدى الشاطبي أنه يقول أحياناً بعبارات مختلفة ما تقوله نظرية المنفعة الحديثة في العصر الليبرالي.

إنَّ ما تسميه هذه النظرية بالخير العام هو ما يقوله الشاطبي بعبارة أخرى هي عبارة (المصلحة).

ومصلحة الفرد المؤطَّرة بالمقاصد، وليست سوى عبارة أخرى عن تأطير المصلحة الفردية بالخير العامّ، وجعل المصلحة الفردية أساس مصلحة الجميع، حين تغدو النفعية الفردية نفعاً عاماً، فيعزّز نموذج الشاطبي دنيوة العالم ويطلق آلياتها»[1].

وبعد أن يقرر أ. باروت أن المقاصد لدى الشاطبي مرادفة لنظرية المنفعة الحديثة، لأنَّ المصالح هي التي تحكم الشريعة، يؤكد مرة أخرى على فصل الأحكام والمصالح الدنيوية عن سلطة التشريع، ويفهم من كلام الإمام الشاطبي أنَّ ثمَّة نوعان من الاجتهاد: اجتهاد متعلق بالمناط الخاص، وهو من اختصاص العلماء، واجتهاد

---

(١) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة: (١١٢).

متعلق بكليات الشريعـة، وهو في متناول جميع المكلفين، لا يفتقر إلى آلة النظر والاجتهاد، فقال: «يميِّز الشاطبي ما بين الاجتهاد الخاص المنوط بالعلماء، وذلك الاجتهاد العام الموكل إلى جميع المكلفين.

من حيث إنَّ الأوَّل يقتضي تدقيقاً في تحقيق مناط الأحكام، واعتناءً بالتفاصيل والجزئيـات الملحقـة بالكليـات، في حيـث إنَّ الاجتهـاد العام في متناول جميع المكلفين؛ لأنَّ مناطه المقاصد الكلية للشريعة وأصولها القطعية»[1]، فلا يشترط الشاطبي أساساً العلم بالوسائل لإدراك مقاصد الشريعة وفهمها، التي يرى كما مر أنَّها قطعية استقرائية، بل يفتح ما يسميه (بالاجتهاد العام) أمام جميع المكلفين بشكل تصير فيه تصرّفات المكلف المبنية على المقاصد الأصلية، أي: على الشكل الكلّي للخير العام: (كلها عبادات)، وكأن الشاطبي يقترب من المفهوم البروتستانتي»[2].

أقول: لا شك أنَّ الإمام الشاطبي لا يقصد بالمصلحة ما فهمه باروت بأنها مطلقة بلا ضوابط ودون تغطية من الشرع، كالنظريات النفعية.

كما أنّه لم يذكر أنَّ ثمَّة اجتهاد في متناول الجميع، وإنَّما الحقيقة هي ما بينَّه د. الريسـوني في ردّه على ذلك بقوله: «وأنا أفهم هذه القاعدة: الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة».

على النحو التالي:

الشريعة مصلحة: بمعنى أنَّ مقصد الشريعة هو جلب مصالح العباد، وتحقيق هذه المصالح ورعايتها وحمايتها وتبصير الناس بها، وبما أنَّ صاحب الشريعـة هو الباري سبحانـه. . . فما حكم به فهو عين المصلحة، وهو دليل المصلحة، وهو

---

(١) ادعى الكاتب اقتباس هذا النص من «الموافقات» وهو غير موجود.

(٢) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة: (١١٣).

معيار المصلحة، فمن أحكامه يكتمل إدراكنا المصالح، ومن أحكامه نهتدي إلى ما خفي عنّا من مصالح، ومن أحكامه نميِّز مراتب المصالح، وقل مثل هذا في المفاسد. . .

والمصلحة شريعة: بمعنى أنه كما ثبت لدينا أن مقاصد الشريعة إنما هي مصلحة العباد ونفعهم وخيرهم، فإن الفهم عن الله تعالى وعن دينه وشرعه، يقتضي أنه كلَّما تحققنا من شيء أنه مصلحة راجحة، وخير راجح، ونفع راجح، علمنا أنه مطلوب ومقصود في دين الله وشريعته، فحينئذ نتخذه شرعاً، ونجعله قانوناً شرعياً، ونكون بالمصلحة أقررناه، وبالمصلحة شرعناه.

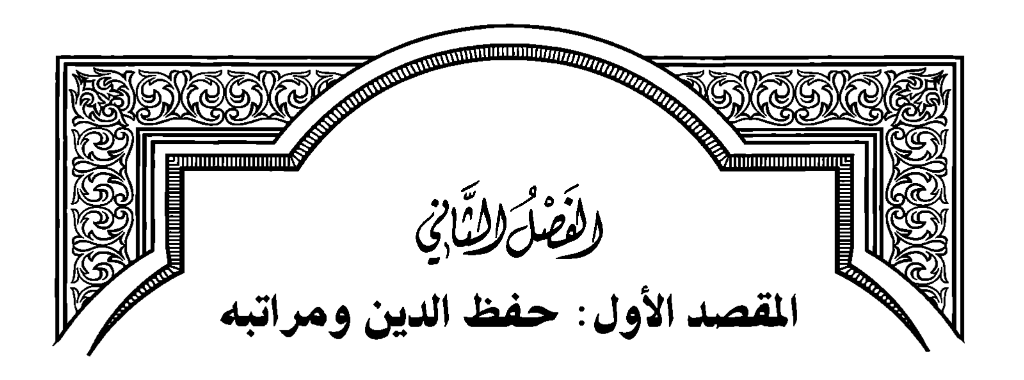
وَعَدُّ المصلحة شريعة ليس مجرَّد استنتاج منطقي ومسلك مقاصدي نابع من قاعدة: الشريعة مصلحة، بل هو ما تنطق به النصوص وتهدي إليه»[1].

وما وقع للأستاذ باروت هذا الفهم والوهم من كلام الشاطبي إلاّ حين وجد أنَّ كل ضرورة من الضرورات أصل بذاتها، علاقتها مع حفظ الدين نِدِّية وليست تبعيَّة، وعذر الإمام الشاطبي في ذلك أنه عدَّ تبعيَّة جميع الضرورات للدين أمراً بديهياً، إضافة إلى أنه في طريقة عرضه للمقاصد قرَّر سلطان الدين على جميع الضرورات.

وأما اليوم فإنَّ المفكرين والكُتَّاب يتصيدون الزلات والفجوات؛ ليتخذوها منفذاً إلى ترويج أفكارهم ودعواتهم، فكان لا محالة من إعادة النظر في ترتيب المصالح وجعلها متفرعة عن الدين.

* * *

(١) المرجع نفسه: (١٥٢).



إنَّ الدين هو التشريع بأكلمه، ولاشك أنَّ التشريع يشتمل على أصول وفروع، لذا فحفظ الدين يحتوي على درجتين.

الدرجة الأولى: حفظ الأصول: وهي الإيمان والاعتقاد والتوحيد.

والدرجة الثانية: حفظ الفروع، وهي أركان الإسلام العملية ونحوها من الواجبات، وتدخل سائر الضرورات في حفظ الدين بالدرجة الثانية كما تقرر ذلك، وسيأتي تفصيل كلٌّ واحدة في موضعها إن شاء الله، وإنما المقصود هنا التفصيل في حفظ أصل الدين وحفظ العبادات وحفظ التديّن.

المبحث الأول
المرتبة الأولى: حفظ أصل الدين

والمقصود بأصل الدين: هو تحقيق معنى الإيمان واجتناب نواقضه، وهو يشتمل على الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الأخر، والقضاء والقدر خيره وشرّه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[النساء: ١٣٦].

وقال ﷺ حين سأله جبريل عن الإيمان: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الأخر، . . . .

وتؤمن بالقدر خيره وشره، قال: صدقت»[1].

وهذا الأصل تتفق فيه جميع الأنبياء والديانات السماوية.

ويلزم منه ما يقتضيه، وهو إثبات كل كمال يليق بالله تعالى، وتنزيهه عن الشريك، وعن كل وصف لا يليق به، والإيمان بكل ما يلزم من الدين بالضرورة، وهي القطعيات، كالإيمان بأركان الإسلام الخمس، وبعض تفاصيلها التي وردت بطريق قطعي وكانت محل إجماع، وكذلك التصديق بما جاء به القرآن من قصص الرسل والأحداث الغابرة، وبالإسراء، وبالجن، وباللوح المحفوظ وبالجنة والنار ونحو ذلك.

جاء في «مرقاة المفاتيح» في معنى الإيمان عند المحققين قوله: «مجرّد تصديق النبي ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة، تفصيلاً في الأمور التفصيلية، وإجمالاً في الإجمالية، جازماً، ولو لغير دليل»[2].

وثمة أربعة قيود لتحقيق معنى الإيمان:

الأول: التصديق الجازم مع الإقرار باللسان إذا لم يكن ثمّة عذر يمنع من النطق بالشهادتين.

الثاني: لا عبرة بتصديق اللسان مع الجحود، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[البقرة: ٨].

الثالث: أن يؤمن بجميع ما يجب الإيمان به، وإلا هدم إيمانه.

---

(١) البخاري، كتاب الإيمان (٥٠)، (١/ ٢٧)، ومسلم، كتاب الإيمان (٨)، (١/ ٣٦). إلاّ أنّ رواية البخاري لم يرد فيها الإيمان بالقدر.

(٢) مرقاة المفاتيح: (١/ ١٠٥)، ونحوه: عمدة القاري: (١/ ١٠٢).

الرابع: لا يشترط التفصيل في معرفة صفات الله تعالى[١].

* * *

*** المطلب الأول ـ حكم الإيمان بدون عمل:**

ذهبت المعتزلة إلى أن شرط الإيمان اقترانه بالعمل، واستدلوا ببعض الظواهر، وحكموا بكفر من يؤمن بقلبه دون أن يترجم إيمانه بالعمل، وقال بعضهم: إن إبليس مؤمن بقلبه ومع هذا حكم الله عليه بالكفر. والجواب على هذا: أنَّ ثمة فرق بين إيمان إبليس، وإيمان من أسلم ولم يجسّد إيمانه بالعمل، والفرق هو: الإذعان بالقلب وقبول أوامر الله تعالى.

فإن إبليس مؤمن بالله حق اليقين في عقله، ولكن قلبه استنكف وتكبّر وعاند وهذا شرُّ أنواع الكفر، ومثله قوم فرعون، وقد قال الله تعالى عنهم: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[النمل: ١٤].

ومثل ذلك كان مشركو قريش، فقد أيقنوا صدق رسول الله ﷺ بقلوبهم لكنهم جحدوا عناداً، فقال الله تعالى عنهم: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[الأنعام: ٣٣] وقد ذكر المفسرون عدَّة روايات في اعتراف بعض المشركين بصدق رسول الله وإعراضهم عنه جحوداً وعناداً[٢].

ومثلهم اليهود الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٤٦].

---

(١) انظر: التفسير الكبير، للرازي: (٢/ ٢٥) (٢/ ٥٤).

(٢) انظر: تفسير الدر المنثور: (٣/ ٢٦٣)، والتفسير الكبير: (١٢/ ١٦٩)، وتفسير أبي السعود: (٣/ ١٢٧).

والحاصل: يشترط لصحة الإيمان التصديق مع الإذعان لله وقبول ما جاء به رسول الله ﷺ بالقلب، فإذا كسل المكلف عن العمل مع الإيمان بوجوبه، والاعتراف بالخطأ صح إيمانه، وأما إذا أنكر، أو أيقن واستنكف وتكبر، فهو كافر ككفر إبليس.

وأما موضع العمل من الإيمان: فهو مترجم له، ومؤثر عليه زيادة ونقصان، فالإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، إلا أنَّ التمادي بالمعاصي يجعل الران على القلوب، كما قال ﷺ: «إنَّ العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإن هو نزع واستغفر وتاب صقلت قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه، فهو الران الذي ذكر الله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[المطففين: ١٤]»[(١)].

ويُخشى من ذلك أن يفضي إلى الكفر، كما قال بعض السلف: «المعاصي بريد الكفر»[(٢)].

فالعمل ليس شرطاً لصحة الإيمان، ولكنه شرط للانتفاع به، قال العلامة الشنقيطي: «الإيمان يصدُقُ بالاعتقاد، ولا يتوقف وجوده على العمل، ولكن العمل شرط في الانتفاع بالإيمان»[(٣)].

* * *

*** المطلب الثاني ـ درجات الإيمان:**

ليس إيمان جميع المسلمين بدرجة واحدة، وإنَّما ثمَّة درجات ثلاث؛

(١) أخرجه الترمذي، كتاب التفسير: (٣٣٣٤)، (٥/ ٤٣٤)، والنسائي، التفسير: (١١٦٥٨)، (٦/ ٥٠٩)، وابن ماجه، كتاب الزهد: (٤٢٤٤)، (٢/ ١٤١٨).

(٢) حلية الأولياء: (١٠/ ٢٢٩)، شرح النووي على صحيح مسلم: (١١/ ٢٩).

(٣) أضواء البيان: (٩/ ٩٣).

أدناها علم اليقين، ثم عين اليقين، وأعلاها حق اليقين وتتضمن مقامات كثيرة[١].

أمَّا الحدّ الأدنى للإيمان المقبول فيتمثل بالإيمان والتصديق العقلي الجازم، وهو ما يُسمى بعلم اليقين، مع الإذعان القلبي.

وأما الحدّ الأعلى: فهو التحقّق بمقام الإحسان، الذي بلغه أنبياء الله وأصفياؤه، وحام حوله الأولياء والعارفون بالله، فتمكن الإيمان من قلوبهم، ورسخ رسوخ الجبال، واعتلوا مقام المراقبة أو المشاهدة، حيث يستشعرون عظمة الله تعالى في كل نفَس من أنفاسهم، وهذان المقامان أشار إليهما ﷺ بقوله: «الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[٢]. فالأول: المشاهدة، والثاني: المراقبة.

ويترقى المؤمن في مقامات الإيمان بسلوك طريق التزكية والتصوف الحقيقي[٣]، القائم على التمسك بالشريعة، والمحافظة على السُّنَّة، وتزكية النفس من رعوناتها، والابتعاد عن البدع والمخالفات، كأمثال الصحابة ﷺ، وبعض التابعين وتابعيهم كالحسن البصري، والربيع بن خثيم، والفضيل ابن عياض، والجنيد البغدادي رحمهم الله، ونحوهم.

والوصول إلى معرفة الله تعالى أشرف المقاصد، ومبلغ الشأو ومنتهاه، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: «معرفة ربّ العالمين غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب، بل هذا خلاصة الدعوة النبوية، وزبدة الرسالة الإلهية»[٤].

---

(١) انظر: التفسير الكبير: (٢/ ١٨٩).

(٢) البخاري، كتاب الإيمان: (٥٠)، (١/ ٢٧)، مسلم، الإيمان (٨)، (١/ ٣٦).

(٣) انظر: تفسير ابن عربي: (١/ ٣٣) محيي الدين محمد الطائي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: عبد الوارث محمد علي.

(٤) مجموع الفتاوى: (٥/ ٦) وما بعدها، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: (٤٥٠).

ولا يصل العارف بالله تعالى إلى ذلك حتى يتحقق بالإخلاص والتوكل، والخشية والرجاء والمحبّة ونحوها من أحوال ومقامات.

قال ابن تيمية منتقداً الأصوليين: «وأعرضوا عمّا في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبّة، وخشية، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، وغير ذلك من المصالح في الدنيا والآخرة... ويتبين أنَّ هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[1].

* * *

*** المطلب الثالث ـ لا يسقط أصل الدين عن المكلَّف:**

إنَّ مقصد حفظ الدين في مرتبته الأولى، أصل الإيمان، لا يمكن أن يسقط عن المكلف بحال، نعم قد تسقط مكمّلاته عن المكرَه، كالامتناع عن النطق بالشهادة إذا أفضى النطق بها إلى ضرر معتبر، ويجوز أن يتلفظ بالردة إذا ألجئ إلى ذلك، بشرط اطمئنان القلب بالإيمان كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾؛ لأنَّ كلَّ ما يسقط بالإكراه، يملك المكرِه أن ينتزعه من المكرَه.

ولفظ الرّدة أمر ظاهر، يملك الكفار أن يُلجِئوا المستضعفين إليه، فرخص الشارع فيه.

وأمّا أصل الإيمان فهو خفيٌّ، لا يطّلع عليه إلاّ عالم السر وأخفى؛ لأنَّ محله القلب، فلا سلطان لأيٍّ من الثقلين عليه، ويتعذّر وقوع الإكراه فيه، وإنما هو محض اختيار، ولا يصحّ سقوطه عن المكلف بحال؛ لأنَّ بوسع المكلّف إخفاءه،

---

(١) مجموع الفتاوى: (٣٢/ ٢٣٤).

كمؤمن آل فرعون الذي قال تعالى عنه: ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ ﴾[غافر: ٢٨]، فهو مؤمن بقلبه ويعيش مع فرعون، ولا سبيل لأحد عليه، وكالمستضعفين من المسلمين الذين كانوا يخفون إسلامهم في بدء الدعوة، ولا يعلم بهم إلاّ الله تعالى(١).

فالإيمان أو حفظ الدين في المرتبة الأولى هو الأصل المنفرد والمستبد على سائر المصالح والضرورات، وعليه التعويل والاعتبار، وله الصدارة المطلقة على سائر الكليات، ولحفظه تُبَذل المهج والأرواح والأموال، ولا يمكن أن يسقط عن المكلفين بحال.

* * *

*** المطلب الرابع ـ أصل الدين على صعيد الأمة:**

وأمّا المرتبة الأولى من حفظ الدين على صعيد الأمّة فيتمثل بإقامة شعائر الإسلام كالجُمعات والجَماعات ورفع الأذان، وإقامة حكم الله تعالى فيما يتحتّم وجوبه على الأمة والأفراد، لقوله ﷺ: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة»(٢).

فقد جعل ﷺ إقامة الصلاة وشعائر الإسلام عاصمة لهم من الخروج عليهم، مما يدل على أنَّ هذا القدر من جهة الوجود كافٍ لحفظ الدين على صعيد الدولة في الداخل.

---

(١) انظر: فتح الباري: (٧/ ٨٤).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة: (١٨٥٥)، (٣/ ١٤٨١).

ومما يدلُّ على كفاية هذا القدر أيضاً: قول النبي ﷺ لحذيفة: «يكون بعدي أئمة، لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنّتي، وسيقوم فيهم رجال، قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قلت: كيف أصنع يا رسول الله؟ قال: تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وإن أخذ مالك، فاسمع وأطع»[1].

فعندما أوجب عليه الطاعة، دلَّ على مشروعية إمارة ذلك الإمام الذي لا يتّبع هدي رسول الله ﷺ في أحكامه، فإنَّه لم يأمره بالخروج عليه مادام يقيم الصلاة فيهم.

وأما الذي يخرم هذا المقصد فهو ظهور الكفر الصريح الذي لا شبهة فيه ولا تأويل؛ لما روى عبادة بن الصامت ﷺ: «دعانا النبي ﷺ فقال فيما أخذ علينا أن بايَعَنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثَرةٍ علينا، وألاّ ننازع الأمر أهله، إلاّ أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[2].

فمقياس مشروعية الإمامة وتحريم الخروج على الأمير هو كونه يقيم أصل الدين في الدولة، فإن أظهر الكفر البواح الذي لا مرية فيه، أو عطّل شعائر الله، فقد هدم هذا الأصل وشُرع الخروج عليه.

لقد حرص الشرع كل الحرص على التئام الجماعة، واتّباع الأمير، والسمع والطاعة؛ لما في الخروج عن الإمام من مفاسد جمّة، وفتن عظيمة، وسفك للدماء، وتشتيت لشمل الأمة.

ولكن لمّا كان حفظ أصل الدين مقدَّماً على جميع المصالح شُرع الخروج عند انخرام هذا المقصد، إذا بُدِّد هذا الأصل، أو ظهر الكفر البواح.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة: (١٨٤٧)، (٣/ ١٤٧٦).

(٢) البخاري، كتاب الفتن: (٦٦٤٧)، (٦/ ٢٥٨٨)، ومسلم: كتاب الإمارة: (١٧٠٩)، (٣/ ١٤٧٠).

وأما إقامة هذا المقصد على النطاق الخارجي: فيكون بنشر الإسلام والدعوة إلى الله تعالى، والتعريف بهذا الدين، ووجود كيان للدولة بحيث تستطيع أن تحمي البيضة، وتذب عن الحوزة، ويمكنها الوقوف في وجه الأعداء والطامعين.

ولهذا نجد أن ابن تيميّة رحمه الله كان يمجّد دولة المماليك التي اضطهدته، وسجنته، رغم الفساد والظلم الذي كان متفشياً فيها؛ لأنه رأى حفظ الدين متعلقاً بوجودها مع كلِّ ما عاناه منها من ظلم وطغيان؛ لأنها تقف في وجه التتار والصليبيين، الذين لو تمكنوا من اجتياح البلاد لضاع الإسلام.

قال د. محمد عمارة: «أنا أقف في الأولويات أمام نموذج طبقة ابن تيمية الذي عاش في مجتمع مملوكي مليء بالظلم والمشاكل، ووصل الأمر إلى موت ابن تيمية في سجن المماليك، بعد أن اضطُهِد في هذا المجتمع، لكن عندما نقرأ ما كتبه ابن تيمية عن سلطة المماليك الذين هم ظلَمَة وطغاة، نجد ابن تيمية يمجّد هذه السلطة المملوكية، ويقول: إنَّ هذه العصابة إذا هلكت، فالإسلام سيضيع، والأمة ستضيع... ؛ لأنّ الأولوية في عصر ابن تيمية كانت للحفاظ على وجود الأمة. مجرَّد أن تظلَّ الأمة موجودة أمام التتار وأمام الصليبيين»[١].

* * *

المبحث الثاني
المرتبة الثانية: حفظ العبادات والتديُّن

والمقصود بحفظ العبادات والتدين: الالتزام بالأوامر والانتهاء عن النواهي الواردتان بالاقتضاء الجازم.

---

(١) سمنار الأولويات الشرعية: (٤٤) نقلاً من كتاب نحو تفعيل المقاصد: (٤٦).

*** المطلب الأول ـ حفظ العبادات:**

وحفظ العبادات هو: إقامة أركان الإسلام العملية، كإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، ونحوها من الواجبات.

وقد أدرك د. يوسف العالم رحمة الله تعالى التفاوت بين هذه المرتبة، ومرتبة حفظ أصل الإيمان، ففرَّق بينهما، لكنه بدلاً من أن يرفع من درجة الإيمان، نزل بمرتبة العبادات العملية إلى الحاجيات، وجعل حفظ الإيمان مقترناً بسائر الضرورات، وجعل حفظ العبادات دون مرتبة تلك الضرورات[(١)]، ولا شك في أن هذا بخس للعبادات، التي هي غذاء الإيمان، وتجسيد لحقيقته، وقد جاءت النصوص الصريحة في بيان أهميّة هذه العبادات، والوعيد الشديد لمن تركها أو تهاون بها.

قال ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة ألاّ إله إلاّ الله وأنَّ محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً»[(٢)].

وقال: «بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة»[(٣)]، وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾[الماعون: ٤ ـ ٥] وقال ﷺ: «من آتاه الله مالاً فلم يؤدِّ زكاته، مُثِّلَ له يوم القيامة شجاعاً أقرع، له زبيبتان، يطوّقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمتيه ـ يعني: شدقيه ـ ثم يقول: أنا مالك. أنا كنزك، ثم تلا: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[آل عمران: ١٨٠]»[(٤)].

---

(١) انظر: المقاصد العامة: (٢٢٦ ـ ٢٢٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان: (٨)، (١/ ١٢)، ومسلم، كتاب الإيمان: (١٦)، (١/ ٤٥).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان: (٨٢)، (١/ ٨٨).

(٤) البخاري، كتاب الزكاة: (١٣٣٨)، (٢/ ٥٠٨)، والنسائي، كتاب الزكاة، (٢٢٦١)، (٢/ ٢٠).

وقال ﷺ: «من أفطر يوماً من رمضان من غير عذر ولا مرض، لم يقضه صيام الدهر، وإن صامه»(١).

وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[آل عمران: ٩٧].

وجاء عن النبي ﷺ: «من مات ولم يحج حجة الإسلام، لم يمنعه مرض حابس، أو سلطان جائر، أو حاجة ظاهرة، فليمت على أي حال شاء، يهودياً، أو نصرانياً»(٢).

ونحوها من النصوص التي تهوِّل من أمر تارك العبادات.

على أنَّ ماورد من تكفير تاركها، ليس إخراجاً من الملَّة، وإنما للتهويل والتشديد إذا كان الترك كسلاً، وهذا هو مذهب الجماهير من العلماء سلفاً وخلفاً(٣). وهو الذي يستقيم مع القياس؛ لأنَّ الذي يُخرج من الملة هو انخرام أصل الإيمان الذي في القلب، بالجحود والإنكار والتكبر والاستنكاف عن قبول الشريعة، وأمّا هذه العبادات فهي البرهان على الإيمان، وإقامتها ضرورية لبقاء أصله؛ لأنها تغذِّيه، وتمدّه، وتقوّيه، فالإيمان يزداد بالطاعات، وينقص بالمعاصي، وكلما فاتت عبادة نقص الإيمان، وربَّما أدى التمادي في تركها إلى الكفر، والعياذ بالله.

* * *

(١) ذكره البخاري معلقاً عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً، كتاب الصوم، باب (٩)، (٢/ ٦٨٣). والنسائي، كتاب الصوم: (٣٢٨٠)، (٢/ ٢٤٥).

(٢) سنن الدرامي، كتاب المناسك: (١٧٨٥)، (٢/ ٤٥)، مصنف ابن أبي شيبة، في الرجل يموت ولم يحج وهو موسر: (١٤٤٥٠)، (٣/ ٣٠٥).

(٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم: (٢/ ٧٠).

*** المطلب الثاني ـ التديّن:**

والمقصود بالتديّن: الالتزام بالواجبات الزائدة على أركان الإسلام، كالصدق، والإخلاص، والأمانة، ونحوها من مكارم الأخلاق، والامتناع عن المحرّمات والنواهي الشرعية.

إنَّ هذا الجانب قد أغفله المتقدّمون، واقتصروا على العبادات المحضة، وأخروا كلَّ ما سواها من واجبات إلى مرتبة التحسينات، وهذا بخس لها، ولعل اقتصارهم في حفظ الدين على الإيمان وأركان الإسلام مقتبس من حديث جبريل عليه السلام، حيث قال للنبي ﷺ: «يا محمد أخبرني عن الإسلام... فأخبرني عن الإيمان... فأخبرني عن الإحسان» ثم قال ﷺ: «فإنه جبريل أتاكم يُعلّمكم دينكم»[1].

فبنى الأصوليون تحقيق حفظ الدين على الإيمان، والقيام بأركان الإسلام العملية فحسب، وأغفلوا الواجبات المتعلقة بمقام الإحسان المشتملة على تهذيب النفوس، والتي ترتكز على أثافي مكارم الأخلاق.

مما جعل ابن تيميّة ينتقد الأصوليين على إغفالهم لهذا الجانب، وما شاكله، فقال: «كثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبّه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة والشهوة، فتجد كثيراً من هؤلاء في كثير من الأحكام، لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن... وقوم من الخائضين في أصول الفقه، وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلّموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمّن مصالح العباد، ورفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة

---

(١) البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ، (٥٠)، (١/ ٢٧). ومسلم، بيان الإيمان والإسلام والإحسان: (٩)، (١/ ٣٩) واللفظ له.

نوعان، أخروية، ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق من الحكَم، وجعلوا الدنيوية تتضمّن حفظ الدماء، والأموال، والفروج، والعقل، والدين الظاهر، وأعرضوا عمّا في العبادات الباطنية والظاهرية، من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»(١).

* * *

المبحث الثالث
وجوب الجمع بين العبادات والتدين

إن تحقيق حفظ الدين أوسع من أن يُختَزل في بعض العبادات الظاهرة، نعم هذه العبادات أركان لا بد من تحقيقها، لكنها شرط لازم غير كافٍ؛ لأن الذي أوجب الإيمان به أوجب الإحسان إلى الوالدين، بل قرنهما في آية واحدة، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾[الإسراء: ٢٣].

والنص الذي غلَّظ الإشراك بالله غلَّظ عقوق الوالدين وشهادة الزور، قال ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس، فقال: ألاّ وشهادة الزور، ألاّ وشهادة الزور، ألا وقول الزور، وشهادة الزور، فما زال يقولها حتى قلت: لا يسكت»(٢).

---

(١) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: (٢٥١). مجموع الفتاوى: (٣٢/ ٢٣٣).

(٢) البخاري، كتاب الشهادات: (٢٥١١)، (٢/ ٩٣٩)، وكتاب: (٥٦٣١)، (٥/ ٢٢٢٩). ومسلم، كتاب الإيمان: (٨٧)، (١/ ٩١).

فبعد هذه القرائن الحالية والتصريحات المقالية، كيف يسوغ إدراج مكارم الأخلاق، والواجبات الزائدة على أركان الإسلام، في مرتبة التحسينيات، مع مس الطيب، ولبس الريش؟!

فكما وقع الإجمال من الأصوليين في تصنيف حفظ الدين بين أصل الدين، وبين العبادات، كذلك وقع الإجمال في تصنيف مكارم الأخلاق برمّتها في مرتبة التحسينيات، دون تفريق بين ما هو واقع في مرتبة الحاجي، وما هو واقع في مرتبة التحسيني.

وسيأتي بسط هذا إن شاء الله في مبحث: (مفردات من المصالح التحسينية في الميزان).

إن مصدر الخلل والاضطراب هو تأخير ما يتعلق بتزكية النفوس وتهذيبها إلى درجة التحسينيات؛ لأنهم اعتبروا مصلحتها أخروية وليست دنيوية[1]، وأخلوا بمعيار ترتيب المصالح مع الأحكام، فثمة معياران في ذلك، ولا ينطبق إجمال مكارم الأخلاق في أيٍّ منهما وإليك البيان:

* * *

*** المطلب الأول ـ معيار اعتبار المصالح مع الأحكام:**

أولاً ـ المعيار الشكلي: أي المطابقة بين قوة الحكم وبين مرتبته، فما كان من الواجبات المحتّمة فهو في مرتبة الضروريات، وما كان فعله من الكبائر فالامتناع عنه في مرتبة الضرورات، وما كان مستحباً فهو في مرتبة التحسينيات، وما كان بينهما، فهو واقع في مرتبة الحاجيات.

---

(١) انظر: المحصول: (٥/ ٢٢٠) وما بعدها، نحو تفعيل المقاصد: (٣٤).

قال الإمام الشاطبي: «إن المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضرورات، أو الحاجيات، أو التكميليات، فإن كانت من الضروريات، فهو أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينيات، فهي أدنى رتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطه بين الرتبتين»[١].

وقال في «الموافقات»: «. . . وبهذا الترتيب يُعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرىً واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية، ليسَ كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية، ولا التحسينية، ولا الأمور المكمّلة للضروريات كالضروريات أنفسها»[٢].

وقال الإمام العزّ بن عبد السلام: «فصل في بيان رتب المصالح، وهي ضربان: أحدهما: مصلحة أوجبها الله ﷻ نظراً لعباده، وهي متفاوتة الرتب، منقسمة إلى الفاضل، والأفضل، والمتوسط بينهما، فأفضل المصالح ما كان شريفاً في نفسه. . .

الضرب الثاني من رتب المصالح: ما ندب الله عباده إليه إصلاحاً لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح، كذلك مندوب الكفاية يتفاوت بتفاوت رتب مصالحه وفضائله».

وهذا تصريح من الإمام الشاطبي والإمام العز بالأخذ بالمعيار الشكلي.

ثانياً ـ المعيار الموضوعي: أي النظر إلى المصلحة والمفسدة المترتبة على الحكم وتصنيفها في مرتبة الضرورات أو الحاجيات أو التحسينيات، بحسب

(١) الاعتصام: (٢/ ٣٨).

(٢) الموافقات: (٣/ ٢٠٩).

أثرها وليس بحسب قوة الأمر والنهي، ويمكن في هذا المعيار أن يقع الواجب الشرعي في مرتبة التحسينيات، كما عدُّوا من ذلك ستر العورة ونحوها من الواجبات المتعلقة بمكارم الأخلاق بحسب رأيهم[1].

قال الإمام العز: «طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات، كطلبه لدفع أدناها، في الحدِّ والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها؛ إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد»[2].

فقد فك الترابط بين قوة الاقتضاء وقوة الأثر المترتب على الحكم من مصلحة ومفسدة، وجعل الطلب واحداً لا تفاوت فيه، والمصلحة هي التي تقوى وتضعف.

وبمثله ذكر الإمام الشاطبي أيضاً[3].

قال د. عطية معلقاً على ما قاله الإمام العز بن عبد السلام، والإمام الشاطبي: «فالشاطبي يتفق مع العز في عدم الاعتماد على صيغة الطلب لمعرفة إن كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً، وأنَّ العبرة بالنظر»[4].

لكنَّ الإمامين تارة يأخذان بالمقياس الشكلي كما تقدَّمت نصوصهما، وتارة يأخذان بالمعيار الموضوعي، فلم ينهجا نهجاً واحداً[5].

* * *

(١) انظر: البرهان: (٢/ ٦١٠)، الموافقات: (٢/ ١١)، نحو تفعيل المقاصد: (٧٧).

(٢) قواعد الأحكام: (١/ ١٩).

(٣) انظر: الموافقات: (٣/ ١٥٣).

(٤) نحو تفعيل المقاصد: (٦٥).

(٥) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (٦٩).

*** المطلب الثاني ـ تأخير مرتبة التدين يخلُّ بميزان المصالح :**

ومما تقـدَّم نجد أن تأخير مرتبة التدين، وإجمال مكارم الأخلاق في مرتبة التحسينيات، يخلُّ بالميزان في كلا المعيارين؛ لأن مكارم الأخلاق ليست على وزان واحد، بل لابد من التفصيـل، فمنها لابد أن يقع في مرتبة الضرورات، ومنها في مرتبة الحاجيات، ومنها في التحسينات، فإذا أُجملت في مرتبة واحدة وقع الخلل في المعيار أو كان الخطل في النظر، **أما باعتبار المعيار الشكلي**: فقد جاء الخطاب في بعض مكـارم الأخـلاق التي يجـب إدراجها مع الضروريات في أعلى صيغ الجزم، كمـا تقـدّم في بر الوالدين، وتحـريم شهـادة الزور، وكمـا قال ﷺ في صلة الرحم: «خلق الله الخلق، فلما فرغ منه، قامت الرحم فأخذت بحقو الرحمن، فقال له: مه، قالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعـة، قال: ألا ترضيـن أن أصل من وصلك، وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى يا رب. قال أبو هريرة رضي الله عنهن اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾[محمد: ٢٢]»[١].

وقال تعالى في الأمانة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾[النساء: ٥٨].

فقد جاء الخطاب،مؤكّداً بـ (إنّ)، ومقترناً باسمه تعالى؛ ليستشعر المخاطب عظمة الله في هذا الخطاب، وجاءت الصيغة بلفظ: (يأمركم)، فهي نص صريح في دلالة الأمر الجازمة.

وقال ﷺ: «لا إيمان لمن أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»[٢].

---

(١) البخاري، تفسير سورة محمد ﷺ: (٤٥٥٠)، (٤/ ١٨٢٨)، ومسلم، كتاب البر والصلة: (٢٥٥٤)، (٤/ ١٩٨٠).

(٢) مسند الإمام أحمد، من مسند أنس بن مالك ﷺ: (١٢٤٠٦)، (٣/ ١٣٥)، وابن خزيمة، كتاب الزكاة: (٢٣٣٥)، (٤/ ٥١)، وابن حيان، كتاب الإيمان: (١٩٤)، (١/ ٤٢٢).

وقال ﷺ: في حقِّ الجـار: «والله لا يؤمـن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل: من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه»(١).

وفي لفظ مسلم: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه»(٢).

وقال ﷺ في شأن الصدق والكذب: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإنَّ البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرَّى الصدق حتى يكتب عنـد الله صديقـاً، وإياكم والكـذب، فإنَّ الكذب يهدي إلى الفجور، وإنَّ الفجـور يهدي إلى النار، ولا يـزال الرجل يكـذب ويتحرَّى الكـذب حتى يكتب عند الله كذاباً»(٣).

فبر الوالدين، وصلة الرحم، وكف الأذى عن الجار، وأداء الأمانة، والصدق، والعدل... صفات ينبغي أن تقع في مرتبة الضروريات بحسب المعيار الشكلي.

إلاّ أن الضـروري هو التحقّق بالحد الأدنى من هذه الصفات، بحيث تنتفي عن المكلف تسمية: عاقّ، أو كذاب، أو قاطع للرحم، أو خائن...

وأمّا الاتصاف بتلك الفضائل، ورسوخها في سلوك المكلف، فمن الحاجيات، بحيث يطلق عليه: بارّ، أو واصل للرحم، أو محسن إلى جاره، أو أمين...

---

(١) البخاري، كتاب الأدب: (٥٦٧٠)، (٥/ ٢٢٤٠).

(٢) مسلم، (كتاب الإيمان: (٤٦)، (١/ ٦٨).

(٣) البخاري، كتاب الأدب: (٥٧٤٣)، (٥/ ٢٢٦١)، أبو داود، كتاب الأدب: (٤٩٨٩)، (٤/ ٢٩٧)، والترمذي، كتاب البر والصلة: (١٩٧١)، (٤/ ٣٤٧)، والنسائي، مسألة المعافـاة: (١٠٧١٩)، (٦/ ٢٢١)، وابـن ماجه، باب اجتناب البدع والجدل: (٤٦)، (١/ ١٨)، واللفظ للترمذي.

وأمّا باعتبار المعيار الموضوعي: فكذلك تتبوّأ هذه الفضائل مرتبة الضرورات في حدها الأدنى؛ لأنَّ الإخلال بها يفضي إلى نقض مقاصد التشريع بأكملها، حيث تقع الجفوة والبغضاء في البيت الواحد بين الأبناء والآباء، وفي الحي بين الجيران مع بعضهم، وتنتشر القطيعة بين الأرحام والأقارب وتُنكَث العهود والعقود، وتُضيَّع الأمانات وتُسلَب الأموال، وتُنتَهك الأعراض بالقذف والغيبة والبهتان، ويخبو ألق الدين، ويفشو الكذب، وتُطمَس الحقائق، ويعمّ الجور، ويعشعش الفساد بأكمله في المجتمع.

ومن ثمّ فإن حفظ التدّين مع حفظ العبادات لابد أن يتآزرا في شخصّية المكلَّف لتحقيق مقصود الشارع، ولا يغني أحدهما عن الأخر، فإنَّ رسول الله ﷺ قال: «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلاّ بعداً»[١]، وقال أيضاً: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»[٢].

فإن النصوص ربطت بين العبادات والأخلاق والتدين، وجعلت أجر العبادات متوقفاً على تحقيق مقصد حفظ التدين؛ ليكون أثر العبادات ظاهراً على السلوك، وإلا فلا فائدة منها، فكيف يسوغ التفريق بينهما؟

* * *

(١) أخرجه الطبراني في الكبير: (١١٠٢٥)، (١١/ ٥٤) والهيثمي في مجمع الزوائد وقال: «وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة، ولكنّه مدلّس، وعن عبدالله بن مسعود قال: من لم تأمره صلاته بالمعروف وتنهاه عن المنكر لم يزدد من الله إلاّ بعداً. رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح». مجمع الزوائد: (٢/ ٢٥٨).

(٢) البخاري، كتاب الصوم: (١٨٠٤)، (٢/ ٦٧٣)، وأبو داود: (٢٣٦٢)، (٢/ ٣٠٧)، والترمذي، (٧٠٧) (٣/ ٨٧) والنسائي، (٣٢٤٥)، (٢/ ٢٣٨)، وابن ماجه، (١٦٨٩)، (١/ ٥٣٩).

*** المطلب الثالث ـ الفرق بين أركان الإسلام العملية والواجبات الزائدة عليها:**

أركان الإسلام عبادات محضة، وأمّا الواجبات الزائدة عليها، أي: مكارم الأخلاق فهي عادات بالأصل، إلاّ أنها تحوَّلت إلى عبادات بحكم الشارع.

وينبني على هذا ما يلي:

١ ـ أركان الإسلام حقٌّ خالص لله تعالى، وأمّا مكارم الأخلاق فلها تعلُّق وثيق بحقوق العباد.

٢ ـ أركان الإسلام تتضمن شروطاً وواجبات وهيئات وموانع ونحو ذلك، وأمَّا مكارم الأخلاق فليس لها قيود.

٣ ـ تتوقف معرفة أركان الإسلام وتفصيلاتها على خطاب الشارع وبيانه، وأمَّا مكارم الأخلاق فتدرك بالفطرة قبل ورود الشرع.

٤ ـ أركان الإسلام متعلقة بمقصد العبودية، وأمّا مكارم الأخلاق فتتعلق بالمقصد العالي: الاعتصام والمحبة والائتلاف.

* * *

المبحث الرابع
تفعيل حفظ الدين من جانب الوجود

يتحقق تفعيل الدين وحفظه من جانب الوجود بالتزام العمل به، والدعوة إليه.

*** المطلب الأول ـ تفعيل حفظ الدين بالتزامه على نطاق الفرد وعلى نطاق المجتمع:**

أولاً ـ على نطاق الفرد: وذلك بأن يملأ المكلّف ساحة عقله وقلبه وجوارحه بدين الله تعالى.

أ ـ أما عقله: فيملؤه باليقين الجازم والتصديق المطلق بكل ما جاء به النبي ﷺ، بتحقيق أركان الإيمان وما يلزم منها.

ب ـ وأما قلبه: فيملؤه بمحبة الله تعالى وخشيته وتعظيمه، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[البقرة: ١٦٥]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾[الرعد: ٢١].

وكذلك يحبُّ رسولَ الله ﷺ ويعظمه، ويحبُّ آلَ بيته عليهم رضوان الله لحبِّه ﷺ، قال ﷺ: «أحبُّوا الله لما يغذوكم من نعمه، وأحبُّوني لحبّ الله، وأحبّوا أهل بيتي لحبّي»[1].

ويحبُّ الصحابةَ ﷺ، ويحب جميع أهل الإيمان والطاعات.

ويبغض أهل الكفر والمعاصي، قال ﷺ: «أوثق عرى الإيمان: الحب في الله، والبغض في الله»[2].

ويعظّم شعائر الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[الحج: ٣٢].

ج ـ وأمّا جوارحه: فيستخدمها في العبادة وتطبيق الأحكام العملية، كالأركان الخمسة، ويسعى إلى ما يرضي الله تعالى من الأفعال والأقوال.

ثانياً ـ على نطاق المجتمع: يكون تفعيل حفظ الدين على نطاق المجتمع بإظهار الشعائر الدينية، كرفع الأذان، وإقامة الجماعات والجمعات، وبناء المساجد،

---

(١) الترمذي، كتاب المناقب: (٣٧٨٩)، (٥/ ٦٦٤)، والحاكم في كتاب معرفة الصحابة: (٤٧١٦)، (٣/ ١٦٢)، والطبراني في المعجم الكبير: (٢٦٣٩)، (٣/ ٤٦).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الزهد: (٣٤٣٣٨)، (٧/ ٨٠) والطبراني في الكبير: (١٠٣٥٧)، (١٠/ ١٧١)، والطيالسي من مسند البراء بن عازب ﷺ: (٧٤٧)، (١/ ١٠١).

والقيام بفروض الكفايات، وتنصيب وليّ أمر يقيم أحكام الله تعالى في المسلمين، فإنَّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن(١)، لذا فإنَّ تنصيب الإمام العادل من حقوق الله تعالى، لأن تطبيق كثير من الأحكام منوطة به.

* * *

*** المطلب الثاني ـ الدعوة إلى دين الله:**

والدعوة إلى الدين تتمثَّل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران: ١٠٤].

ومنها: تعليم العلم النافع، وتبليغ ما سمعه من الدين قال ﷺ: «نضَّر الله امرأً سمع منَّا حديثاً، فحفظه حتى يبلِّغه، فربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورُبَّ حامل فقه ليس بفقيه»(٢).

وأمَّا وسائل الدعوة إلى الله فتختلف بحسب الداعي والمدعوّ والزمان والمكان والظروف...

لكنَّ الخطوط العريضة للدعوة تتمثل بما يلي:

أولاً ـ الجهاد: كان الجهاد في صدر الإسلام هو الوسيلة التي لا مناص منها؛

---

(١) رواه صاحب «أخبار المدينة» من قول عمر بن الخطاب ﷺ. انظر: أخبار المدينة لأبي زيد عمر بن شبية النميري البصري: (٢/ ١١٥) دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م تحقيق: علي محمد دندل، ياسين سعد الدين. ورواه الخطيب البغدادي عن عثمان بن عفان ﷺ. انظر: تاريخ بغداد: (٤/ ١٠٧) دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب العلم: (٣٦٦٠)، (٣/ ٣٢٢) والترمذي، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ: (٢٦٥٦)، (٥/ ٢٣)، وابن ماجه، باب من بلَّغ علماً: (٢٣٠)، (١/ ٨٤). والإمام أحمد في مسند عبدالله بن عباس: (٤٥١٧) ومسند أنس بن مالك: (١٣٣٧٤) وغيرهما.

بسبب عداء العرب والعجم لهذه الدعوة التي تُحرِّر العقول، وتخرج الناس من عبادة الأوثان والبشر إلى عبادة ربِّ العباد.

حيث يقف صناديد الشرك والكفر في وجه الدعوة الإسلامية، وينكِّلون بأتباعها ويقمعون من يخالفهم، ويسعون إلى استئصال شأفة الإسلام والمسلمين.

الغاية من جهاد الطلب:

لم يشرع جهاد الطلب لنشر العداوة، ولا لسفك الدماء، أو ترويع الآمنين، وإنما شُرع لإزالة العقبات التي تقف في طريق الدعوة، واسترداد الحقوق التي سلبها الأعداء ظلماً وجوراً[١].

ولو فتح المشركون وغيرهم السبيل للمسلمين في نشر دعوتهم من غير قتال، لَمَا لجؤوا إليه؛ لأنه ليس غاية، ولا مقصوداً لذاته، وإنما هو مجرّد وسيلة لإيصال الدعوة للرعايا والشعوب الذين حجب كُبَراؤهم عنهم الحقيقة ومنعوهم من معرفتها.

قال الإمام السرخسي في الجهاد: «فإن المقصود به إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين»[٢].

وجاء في «مغني المحتاج»: «وجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد، إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأمّا قتل الكفَّار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد، كان أولى من الجهاد»[٣].

وقد شرع جهاد الطلب لواحد من أربعة أمور:

---

(١) انظر: عدة الدعاة للشيخ رجب ديب: (٥٥) دار أفنان دمشق ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(٢) المبسوط: (٣٠/ ٢٦٣).

(٣) مغني المحتاج: (٤/ ٢١٠).

١ ـ لاستعادة الحقوق التي سلبها الأعداء من المسلمين، كغزوة بدر.

٢ ـ إذا نقض العدو العهد وغدر بالمسلمين، كغزوة بني قريظة.

٣ ـ إذا علم المسلمون أن العدو تألَّب عليهم، فلوليّ أمر المسلمين أن يداهمهم قبل أن يهجموا على المسلمين، كما في غزوة المريسيع وحنين.

٤ ـ إذا وقف الكفار حجر عثرة أمام الدعوة الإسلامية، فحينئذٍ يُشرَع الجهاد؛ لإزالة العوائق عن نشر دين الله تعالى، كما في الفتوحات الإسلامية.

ثانياً ـ الحوار وإظهار الحجة: الوسيلة الثانية للدعوة إلى دين الله هي الحوار وإظهار الحجة، وبيان حقيقة الإسلام بالمنطق، والفكر وهذه هي الوسيلة الأنجع اليوم، والتي لا بديل لها.

وهذا نوع من أنواع الجهاد، كما جاء عن السلف ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[العنكبوت: ٦٩] قولهم: «ليس الجهاد قتال الكفار فقط، بل هو نصر الدين، والردّ على المبطلين، وقمع الظالمين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]، ولزاماً على الأمة اليوم انتداب نخبة من العلماء، وبثّهم في أرجاء المعمورة؛ لإظهار حقيقة هذا الدين، وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي رسخها الأعداء لحجب نور الإسلام عن رعاياهم، وذلك بالبرهان والحجة والموضوعية.

كما ينبغي عدم إغفال دور القنوات الفضائية، ونحوها من وسائل الإعلام والاتصالات في الاستفادة منها للتعريف بالإسلام باللغات المختلفة.

جاء في «مغني المحتاج»: «ومن فروض الكفاية القيام بإقامة الحجج العلمية، وهي البراهين القاطعة على إثبات الصانع سبحانه وتعالى، وما يجب له من الصفات،

---

(١) تفسير القرطبي: (١٣/ ٣٦٥).

وما يستحيل عليه منها، وإثبات النبوّات، وصدق الرسول، وما ورد به الشرع من الحساب والمعاد والميزان وغير ذلك. . . لا بد ممن يقيم البراهين، ويظهر الحجج ويدفع الشبهات، ويحلّ المشكلات»[1].

* * *

المبحث الخامس
حفظ الدين من جهة العدم

إنَّ الشارع الحكيم أوجب حفظ الدين وتفعيله من جانب الوجود، من خلال تطبيق أحكامه، والتزام منهجه، ثم أحاطه بسور متين للحفاظ عليه من جانب العدم، فشرع أحكاماً لترسيخه وصونه من الانخرام والتبديد.

وأهم هذه الأحكام: جهاد الدفع، وتحقيق هيبة الأمة، وإقامة حد الردة، وردع المبتدع.

*** المطلب الأول ـ جهاد الدفع:**

أي قتال العدو إذا داهم البلاد ودخلها، فيتعيَّن حينئذٍ على كل قادر على حمل السلاح أن يدفع العدو بالقتال؛ حمايةً للدين والأنفس والأعراض والأموال[2].

وهذا ما يسمَّى اليوم بحق المقاومة المشروعة، الذي أقرَّته هيئة الأمم المتحدة، كما نصَّت اللجنة الدولية عليه عام ١٩٧٢م في القرار رقم: (١٠٣٤): «حق

---

(١) مغني المحتاج: (٤/ ٢١٠).

(٢) انظر: الجمل شرح المنهج: (٥/ ١٩١) دار الفكر، بيروت.

الشعوب الخاضعة للأنظمة الاستعمارية والعنصرية، أو لأي شكل من أشكال الهيمنة الأجنبية في تقرير مصيرها، وشرعية كفاحها».

وقال د. فيصل مقداد: «كما أنَّ القانون الدولي ومنذ قيام الأمم المتحدة، قد حظر اللجوء إلى القوة المسلّحة، أو التهديد في إطار العلاقات الدولية، غير أنه أجاز اللجوء إلى القوة بأشكالها المختلفة في حالات الدفع الشرعي ضد الاحتلال بوصفها وسيلة لممارسة حق تقرير المصير والوصول إلى الاستقلال الوطني، وهذا ما أكَّدت عليه المادَّة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة»[١].

وبهذا نجد أنَّ مجاهدةَ الاستعمار والمغتصب ودفعهم عن الأرض والبلاد، أمرٌ قد أجمعت عليه الأمة منذ عهد الرسالة إلى يومنا هذا؛ لأنه ضرورة عقلية وفطرية، فقد أودع الله تعالى في فطرة الإنسان التمسّك بالحق، والدفاع عنه، لا سيمّا إذا كان بلداً وأرضاً، لأن خراب الأوطان واستعمارها يهدم جميع مقاصد التشريع، بدءاً من الدين، ومروراً بالأنفس والأعراض، وانتهاءً بضياع المال، ونهب الثروات، وسلب الحقوق.

* * *

*** المطلب الثاني ـ تحقيق هيبة الأمة:**

اقتصر كثير من الباحثين في ذكر وسائل حفظ الدين من جهة العدم بأن يكون بالجهاد في سبيل الله[٢]، وإقامة حد الردة... وما ذكره المتقدمون فقط، ولكن لو

---

(١) مجلة الفكر السياسي، الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد الثلاثون، السنة العاشرة، صيف ٢٠٠٧م، المقال للدكتور فيصل مقداد نائب وزير خارجية الجمهورية العربية السورية.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (حميدان): (١٠٥)، المقاصد، للعالم: (٢٤٧) وما بعدها، علم مقاصد الشارع: (١٣٢).

نظرنا اليوم نظرة، واقعية فهل يمكن للأمة أن تجاهد وهذا حالها؟!

لقد بات هذا الكلام نظرياً، ولا ينبغي لمن يكتب في القرن الخامس عشر أن يقتصر على ما جاء في كتب القرن السابع والثامن دون مراعاة الحال والواقع الذي يعيش فيه، بل يجب أن يوفق بين الأحكام ومدى إمكانية تفعيلها في واقعه العملي، فقد فقدت الأمة الإسلامية هيبتها اليوم، مما أغرى أعداء الدين بها، فتارة باحتلال البلاد وانتهاك المقدّسات، وطوراً بنشر الرسوم المسيئة للنبي ﷺ، وحيناً بنشر المقالات المسيئة للإسلام. . . ودواليك.

ولو كان للمسلمين الذين ينوف عددهم على المليار نسمة، لو كانت لهم هيبة لما تجرَّأ أعداء الإسلام أن يقدموا إلى هذه الانتهاكات السافرة، لكنَّ المسلمين وهنوا فهانوا في أعين أعدائهم، كما أخبر من لا ينطق عن الهوى بقوله: «يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. قال قائل: ومن قلّة نحن يومئذٍ؟ قال: بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعنَّ الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفنّ الله في قلوبكم الوهن. فقال قائل: وما الوهن؟ قال: حبُّ الدنيا وكراهية الموت»[1].

فلا بدَّ اليوم من إعادة هيبة الأمة، لأنها هي الحصن الذي يصونها ويحفظ دينها ومقدّساتها من أن تهُدم أو تُنتَهك.

سُبُل تحقيق هيبة الأمة اليوم:

إن هيبة الأمة تتحقق اليوم إذا حققنا مقاصد الشريعة العالية بشكل عام، ولتوضيح ذلك أقول: أهم سبل تحقيق هيبة الأمة ما يلي:

---

(١) أبو داود، كتاب الملاحم: (٤٢٩٧)، (٤/ ١١١)، مسند الإمام أحمد، من حديث ثوبان ﷺ: (٢٢٤٥٠)، (٥/ ٢٧٨).

أولاً ـ الوحدة بين المسلمين: وهو منبثق من مقصد الائتلاف والاعتصام والمحبة، فإن اعتصام المسلمين بحبل الله تعالى، واتّحادهم، واشتراكهم في المصالح من أعظم أسباب الهيبة، وقد جاءت النصوص الكثيرة التي تحث على هذا قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[آل عمران: ١٠٣]، وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾[آل عمران: ١٠٥]، وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[الأنفال: ٤٦].

وقال ﷺ: «إنَّ الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً، فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرَّقوا، ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[(١)].

وإنَّ دواعي وحدة المسلمين متوفِّرة، فالدين أعظم رابط وأمتن سبب يجمع بين أتباعه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[الحجرات: ١٠].

والضرورات التي جاء بها الإسلام وحدها كفيلة بأن تجمع الأمة وتخلق أواصر وأوشاجاً تنسج المجتمع الإسلامي نسيجاً واحداً، وتجعله صفًّا مرصوصاً، فالدين واحد، والإله واحد، والقبلة واحدة، والقرآن واحد، والهمّ واحد، والعدوّ واحد، قال د. عابد بن محمد السفياني: «ولا شكَّ أنَّ المحكمات البينات هي الأصل والعماد الذي بُنيت عليها مقاصد الشرائع الإسلامية التي أنزلها الله سبحانه على أنبيائه، وعليها اجتمعت الكتب المنزّلة، فإذا كانت هذه المحكمات هي أساس الوحدة بين الأنبياء وأتباعهم من المسلمين، فهي كذلك الأساس الذي تقوم عليه الوحدة الإسلامية بين المسلمين في هذا العصر»[(٢)].

---

(١) مسلم: (١٧١٥)، مسند الإمام أحمد: (٣/ ٨١) وتقدم تخريجه مفصلاً.

(٢) المحكمات في الشريعة الإسلامية، وأثرها في وحدة الأمة وحفظ المجتمع: (٨١) =

والواجب على الدول العربيـة والإسلامية اليوم أن يسلكوا سبل الوحدة، فيوقّعوا فيما بينهم المعاهدات على الصعد كافة، وتجري بينهم العقود والتبادلات الاقتصاديـة والثقافيـة والتجارية والعسكرية، ويحاولوا توحيد ما يمكن توحيده، ويسعوا إلى إيجاد قواسم مشتركة فيما بينهم، وتكون لهم كلمة واحدة، وموقف حازم من انتهاكات الأعداء للبلاد أو المقدّسات، ويتجاوزوا النزاع والخلافات التي تصبّ في خدمة عدوّهم.

وكلّما كانت نسبة تحقيق ذلك أكبر زادت هيبة الأمة الإسلامية، وعظمت في عيون دول العالم، وصارت ذات بال، وبذلك يُعصَم دينها ومقدّساتها وديارها من الانتهاكات والاعتداءات، ومن ثمَّ تتحقق مصالحها وتُدرأ مفاسدها، وتعيش مطمئنة البال مرهوبة الجانب.

وقد أدرك الإمـام الطاهر بن عاشور ذلك، فجعله المقصد الأعلى للشريعة الإسلاميـة، حيث قال: «مقصـد الشريعـة من نظام الأمّة أن تكون قويّة، مرهوبة الجانب مطمئنة البال» ثم قال تحت هذا العنوان: «لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر، في أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمّة، وجلب الصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها.

وقد استشعر الفقهاء في الدين كلّهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرّقـوا إلى بيانـه وإثباتـه في صلاح المجموع العام، ولكنهم لا ينكر أحد منهـم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم...

وقد امتنَّ الله على المسلميـن وغيرهم من الأمم الصالحة بما مكَّن لهم في

= د. عابد محمد السفياني، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، الرياض.

الأرض وما أصلح من أحوالهم، فقال: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾[النور: ٥٥].

وقال: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾[آل عمران: ١٠٣]، وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[المنافقون: ٨].

فعلينا أن نتخيّل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فتُعرض أحوالها على الأحكام التشريعية، كما تُعرض أحوال الفرد، فهنالك يتّضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة»[1].

ثانياً ـ التقدم العلمي: إنَّ معيار هيبة الدول وقوّتها اليوم هو العلم، فكلما تقدَّمت فيه رقت وازدادت هيبةً ومكانةً؛ لأنَّ العلم هو الذي يدفع بعجلة التطوّر ويمنح القوّة في المجالات كافّة.

إنَّ التقدم العلمي منبثق من مقصد عمارة الأرض، إلاّ أنَّ عمارة الأرض يقصد بها الاستفادة من خيرات الطبيعة، وتوظيفها في مصالح الناس ومعيشتهم، والتقدم العلمي فيه وسيلة من وسائل الاستفادة من الخيرات والمنافع، وأمّا المقصود هنا من التقدم العلمي فهو النظر إلى الغاية الأبعد من استثمار الثروات، إنها الهيبة، وفرض القوة والمكانة التي تتبوّأها الدولة من استثمار العلم، في رفع مستواها في مجالات الحياة كافة.

وإذا استثمرت الدول العربية والإسلامية ذلك، فإنّ التقدم العلمي يكون لها حصناً منيعاً من الانتهاكات الأجنبية، حيث تظهر صورة الإسلام بوجهها المشرق الحقيقي أمام العالم، ويبرأ من التهم الموجهة إليه، التي وصمه بها الأعداء، فأطلقوا عليه دين الجهل والتخلّف والفقر، وطمسوا حقيقته وشوّهوا صورته.

---

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٣٩١) وما بعدها.

والتقدم العلمي وحده لو تحقق في البلاد العربية والإسلامية، لكان كفيلاً بأن ينطق أمام العالم بعبارة أبلغ من كلام الفصحاء في تحسين صورة الإسلام، وإعزاز دين الله تعالى، والدعوة إليه، وهذا واجب على الأمّة اليوم؛ لأنه السبيل الأعظم لإعلاء كلمة الله والدعوة إلى الدّين، وتبرئته مما أُليط فيه من الاتهامات.

يقول الشيخ الشنقيطي: «واعلم أنّ المسلمين يجب عليهم تعلّم هذه العلوم الدنيوية... وهذه العلوم الدنيوية التي بيَّنَّا حقارتها بالنسبة إلى ما غفل عنه أصحابها الكفّار، إذا تعلّمها المسلمون، وكان كلٌّ من تعليمها واستعمالها مطابقاً لما أمر الله به على لسان نبيّه ﷺ، كان من أشرف العلوم وأنفعها؛ لأنها يُستعان بها على إعلاء كلمة الله ومرضاته جلَّ وعلا، وإصلاح الدنيا والآخرة، فلا عيب فيها إذاً كما قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[الأنفال: ٦٠]، فالعمل في إعداد المستطاع من القوة امتثالاً لأمر الله تعالى، وسعياً في مرضاته، وإعلاء كلمته»[1]. وهذا يحلُّ محلَّ الجهاد سابقاً.

ثالثاً ـ الشخصية المستقلّة: إنَّ من عزَّة أيِّ أمَّة أن تكون لها شخصيتها المستقلة، وطابعها الخاصّ الذي تتميّز به، ويكون مفخرة لها.

والعكس بالعكس: فإذا كانت الأمّة مغلوبة، فإنّ المنهزمين من أبنائها، الذين يشعرون بالنقص والدّونية، يحاولون تعويض ذلك بالانسلاخ عن الهوية، واتّباع الأمم الأخرى في تفكيرها والانسياق وراءها بالتقليد الأعمى، وقد حذَّر النبي ﷺ من ذلك فقال: «لتتّبعن سنن من قبلكم، شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضبّ لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟»[2].

---

(١) أضواء البيان: (٦/ ١٦٧).

(٢) البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: (٦٨٨٨)، (٦/ ٢٦٦٩) ومسلم، كتاب العلم: (٢٦٦٩)، (٤/ ٢٠٥٤).

وأخرج الإمام أحمد وغيره عن سهل بن سعد ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «اللهم لا يدركني زمان، ولا تدركوا زماناً لا يُتبع فيه العليم، ولا يُستحيى فيه من الحليم، قلوبهم قلوب الأعاجم، وألسنتهم ألسنة العرب»[١].

أي ينبذون علوم الدين وهدي رسول الله ﷺ، ويهجرون الأخلاق والعادات الإسلامية، فلا يستحيون من ذوي الحلم والمروءة، وتكون أفكارهم وتصوراتهم وهمومهم تابعة للأعاجم من غير المسلمين، فينطقون بلغتنا، لكنّ قلوبهم وأهواءهم تبعاً لأعدائنا، وهذا الحديث من دلائل نبوّته ﷺ بالرغم من المقال فيه.

وقد ألَّف ابن تيمية رحمه الله كتاباً في ذلك وقال في مقدمته: «فكتبت ما حضرني في الساعة، مع أني لو استوفيت ما في ذلك من الدلائل وكلام العلماء واستقريت الآثار في ذلك لوجدت فيه أكثر مما كتبته». وقال في مخالفة الكفار: «وإن كانت هذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة كثيرة الشعب، وأصلاً جامعاً من أصولها، كثير الفروع»[٢].

مواضع المخالفة والابتعاد عن التشبّه[٣]:

إن مخالفة الملل الأخرى ليست عامة في جميع شؤون الحياة، وإنما ثمة مواضع معيّنة معنية بالمخالفة، وهي:

---

(١) مسند الإمام أحمد: (٢٢٩٣٠)، (٥/ ٣٤٠)، مجمع الزوائد: (١/ ١٨٣)، فيه ابن لهيعة وهو ضعيف.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم: (١) مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ط٢، ١٣٦٩، تحقيق: محمد حامد الفقي.

(٣) انظر: كشاف القناع، للبهوتي: (١/ ٢٧٦)، سبل السلام، للصنعاني: (٤/ ٣٤٨)، التشبّه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، تأليف جميل بن حبيب اللويحق: (١٠٤) دار الأندلس الخضراء جدة: ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

١ ـ **العبادات**: إن من أصول الدين مخالفة أهل الكتاب، والعبادات إنما تستند إلى النصوص، وقد جاءت النصوص الكثيرة في هذا، ومن أمثلة ذلك: قوله ﷺ، في صوم يوم عاشوراء: «خالفوا اليهود، وصوموا يوماً قبله أو يوماً بعده»(١).

ومنها: أمره ﷺ، بالصلاة بالخفاف أو النعال مخالفةً لليهود، فقال: «خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في خفافهم ولا نعالهم»(٢).

على أن الصلاة في الخف أو النعل ليست واجبة، وإنما الواجب اعتقاد صحة العبادة بها، وعدم التحرّز أو الامتناع عنها؛ لأن اليهود يمتنعون من الصلاة في الخفاف أو النعال ويعتقدون عدم جواز ذلك، فالمخالفة هنا باعتقاد صحة الفعل، وليست بوجوب فعل ما يمتنعون عنه، وأما حكم الصلاة بالخف أو النعل فبين الاستحباب والإباحة(٣).

ومن المعلوم أن العبادات توقيفية، وباتباع النصوص يبرأ المكلف من التشبّه بغير المسلمين، ولكن لو أدى الاجتهاد إلى حكم فيه تشبه، فينبغي إعادة النظر فيه؛ لأنه يكون مخالفاً لأصل عام(٤).

٢ ـ مخالفتهم في طابعهم الخاص الذي يتميزون به كالزيّ، والهيئة، والعادات،

---

(١) مسند الإمام أحمد، من مسند ابن عباس رضي الله عنهما: (٢١٥٤)، (١/ ٢٤١). صحيح ابن خزيمة، كتاب الصيام، باب الأمر بأن يُصام قبل عاشوراء يوماً أو بعده يوماً مخالفة لفعل اليهود: (٢٠٩٥)، (٣/ ٢٩٠)، السنن الكبرى، كتاب الصيام: (٨١٨٩)، (٤/ ٢٨٧)، الاستذكار، باب صوم يوم عاشوراء: (٣/ ٣٢٠).

(٢) أبو داود، كتاب الصلاة: (٦٥٢)، (١/ ١٧٦)، وابن حبّان: (٢١٨٦)، (٥/ ٢٦١). والبيهقي، كتاب الصلاة، باب سنة الصلاة في النعلين: (٤٠٥٦)، (٢/ ٤٣٢).

(٣) انظر: نيل الأوطار: (٢/ ١٣١).

(٤) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم: (٦٤).

والطقوس: بحيث تكون بينهما ملازمة عرفية، وأما لو كان الزيّ أو العادة غير مختصة بملة معينة، أو بجهة محددة، فلا تدخل هذا الباب.

وقد وردت أحاديث كثيرة في مخالفتهم في ذلك، منها ما رواه أبو أمامة ﷺ. قال: «خرج رسول الله ﷺ على مشيخة من الأنصار، بيضٌ لحاهم، فقال: يا معشر الأنصار، حمّروا وصفّروا وخالفوا أهل الكتاب، قال: فقلنا: يا رسول الله، إن أهل الكتاب يتسرولون ولا يأتزرون، فقال ﷺ: تسرولوا واتّزروا وخالفوا أهل الكتاب، قال: فقلنا: يا رسول الله: إن أهل الكتاب يتخفّفون ولا ينتعلون، قال: فقال النبي ﷺ: فتخففوا وانتعلوا وخالفوا أهل الكتاب، قال: فقلنا: يا رسول الله، إن أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سبالهم، قال: فقال النبي ﷺ: قصوا سبالكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب»(١).

وقال ﷺ: «من تشبه بقوم فهو منهم»(٢).

قال الشوكاني: «وقد كان النبي ﷺ يبالغ في مخالفة أهل الكتاب ويأمر بها»(٣).

وما ذاك إلاّ لبناء الشخصية المستقلة المعتزة بدينها وهويتها، وحفظ شخصية المسلم من الذوبان والتبدّد.

ومن ثمَّ فإنَّ اتّباع الموضات التي يصدّرها الغرب إلى أبنائنا، وإعجاب

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي أمامة الباهلي: (٢٢٣٣٧)، (٥/ ٢٦٤)، وقال الهيثمي: ورجال أحمد رجال الصحيح عدا القاسم وهو ثقة وفيه كلام لا يضرّ. انظر: مجمع الزوائد: (٥/ ١٣١).

(٢) أبو داود، كتاب اللباس: (٤٠٣١)، (٤/ ٤٤)، مسند أحمد عن عبدالله بن عمر: (٥١١٤)، (٢/ ٥٠).

(٣) نيل الأوطار: (١/ ١٤٨).

شباب المسلمين بها، وتقليدها بأعين غامضة، واستحسانها على عجرها وبجرها، واعتبارهـا عنوان الحضارة والرقي والتقـدّم، والافتخار باتّباعها، واعتقاد الكمال والجمال منسوجاً فيها، واعتقادهم بأن كلّ ما سواها نقص وقبح وتخلّف ومهانة. . . فإن هذا فساد عظيم وخطر جسيم يجتاح الفكر والعقيدة، حيث يشعرون بالانهزامية والخجل من دينهم، ويرون أنه نقص ومذلة، وبهذا يخلع المسلم ربقة الدين، وينقاد بقلبه وفكره لمخططات أعداء الإسلام من حيث لا يشعر، فيعظِّم ما يدعو إليه هؤلاء، ويستهين بدينه، ويخجل من الانتماء إليه فيضيع هويته.

وإذا كان هذا حال أبناء الأمة الإسلامية فقدت الأمة هيبتها، وهانت بين الأمم ووهنت، فيطمع بها الأعداء، ويعثون بها فساداً، بدءاً من دينها وعقول أبنائها، وانتهاءً بأموالها وثرواتها، وهذه قصة واقعنا.

ولله در ذلك الملهم الذي لخص كل هذا بقوله: «إنا كنا أذل قوم فأعزنا الله بالإسلام، فمهما نطلب العز بغير ما أعزنا الله به أذلنا الله»[١].

* * *

*** المطلب الثالث ـ حد الردة:**

إن الشريعة الإسلامية مع سماحتها واتسامها باليسر لمن سالمها، أو انضوى تحتها، أو كف عن هدم مقاصدها، فإنها تتصف بالحزم في نفوذ أحكامها، والحفاظ على حدودها؛ لحمايتها وصيانة مقاصدها من الانخرام، ومن مسلك الحزم شرعت الحدود[٢].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان: (٢٠٧)، (١/ ١٣٠) قال الحاكم: وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين، لاحتجاجهما جميعاً بأبواب ابن عائذ الطائي وسائر رواته، ولم يخرّجاه، وله شاهد من حديث الأعمش عن قيس بن مسلم.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٣٥٠).

ومشروعية الحدود إنما هي للحفاظ على المقاصد الكلية التي جاءت بها، وأعظم هذه المقاصد هي: حفظ الدين.

فإذا قصد أحد العابثين أن يزعزع المسلمين، ويفتئت على الدين بالبهتان، للنيل منه وتشويهه وهدمه، فإن ضرره يكون بالغاً وحينئذٍ يستحق أن يقع عليه هذا الحد؛ حفاظاً على مصلحة الدين، التي هي أولى المصالح على الإطلاق.

أخرج الإمام الطبري أنه: «كان أحبار قرى عربية، اثني عشرة حبراً، فقالوا لبعضهم: ادخلوا في دين محمد أول النهار، وقولوا: نشهد أن محمداً حق صادق، فإذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا: إنا رجعنا إلى علمائنا وأحبارنا، وسألناهم، فحدّثونا أن محمداً كاذب، وأنكم لستم على شيء، وقد رجعنا إلى ديننا فهو أعجب إلينا من دينكم، لعلهم يشكّون، يقولون: هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم؟

فأخبر الله ﷻ رسوله بذلك في قوله: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[آل عمران: ٧٢]»[1]. أي: يرجعون عن دينهم ويرتد المسلمون.

ولا شك أن التشريع أعظم من أن يُتّخذ ألعوبة واستهتاراً، فكان حد الردة مناسباً لردع من كان على شاكلة هؤلاء.

وأما إذا عرضت للمكلف شبهة، أو فهم فهماً خاطئاً فلا يعدّ مرتداً، وإنما يعرض على أهل العلم، لتوضيح ما خفي من حقائق، وكشف ما اشتبه من فهم واعتقاد، حتى تزول الشبهات والإشكالات.

فإذا اقتنع حقيقة أو ادعاءً قُبِل منه، ويُعامَل بالظاهر، ويحكم بإسلامه مادام

---

(١) تفسير الطبري: (٣/ ٣١١).

أنه أظهر ذلك[١].

وكذلك، فإن من أعلن الردة، فالراجح الذي يتفق مع الأصول والمقاصد، أنه يجب أن يستتاب، ويُعرَض على أهل العلم ويُطعَم ويُسقى حتى يعود إلى الحق أيضاً، ولا يُقام عليه الحدّ فوراً، وهو مذهب الجمهور[٢] من الفقهاء وعليه الصحابة، قال ابن عبد البر: «ولا أعلم بين الصحابة خلافاً في استتابة المرتد، فكأنهم فهموا من قول النبي ﷺ: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[٣]؛ أي: بعد أن يستتاب، والله أعلم»[٤].

فقد روى الإمام مالك في «الموطأ» وغيره، قال: «قدم على عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجل من قِبَل أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس، فأخبره، ثم قال له عمر: هل كان فيكم من مُغَرِّبـةَ خَبر، فقال: نعم رجل كفر بعد إسلامه، قال فما فعلتم به؟ قال قرّبناه فضربنا عنقـه، فقـال عمر: أفلا حبستموه ثلاثاً وأطعمتموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعلّه يتوب ويراجع أمر الله، ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني»[٥].

وهذا كله فيمن يبوح بالردة، ويظهر الكفر بعد إسلامه.

وأما لو لم يبح بردّته ولم يظهر كفره، فلا سبيل إليه، وليس للإمام أن ينقّب

---

(١) انظر: المهذّب: (٢/ ٢٢٣).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين: (٤/ ٢٢٥)، الاستذكار: (٧/ ١٥٤)، مغني المحتاج: (٤/ ١٤٠)، كشاف القناع: (٦/ ١٧٤).

(٣) البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين: (٦٥٢٤)، (٦/ ٢٥٣٧)، أبو داود، كتاب الحدود: (٤٣٥١)، الترمذي، الحدود: (١٤٥٨)، (٢/ ٨٤٨).

(٤) الاستذكار: (٧/ ١٥٤).

(٥) الموطـأ، كتاب الأقضية: (١٤١٤)، (٢/ ٧٣٧)، البيهقي، كتاب المرتد: (١٦٦٦٤)، (٨/ ٢٠٦).

عن النوايا، وإنما يعامله في الدنيا بالظاهر، كما كان ﷺ يعامل المنافقين مع علمه بنواياهم وطواياهم. وهكذا، فالدين لا يقصد القتل، وإنما يقصد المحافظة على المقاصد التي جاء بها، ويحكم على الظاهر فيمن لم يبح بالكفر، ويقضي على المكلَّف بحسن النوايا.

فإذا تمرد وأظهر الردة، واعترض على الدين، فإنَّه يُناظَر ويحاوَر، ويُزال عنه الإلباس، ويُحَلُّ الأشكال، فإذا كفَّ عما كان عليه خُلِّي سبيله، وأما إذا أصرَّ على العناد والإساءة والفتنة للمسلمين عن دينهم، فحينئذٍ يكون فرداً هداماً، ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[البقرة: ٢١٧] فيقام عليه الحد؛ حفاظاً للدين، وحسماً لمن سوَّلت له نفسه بالتغرير بالمسلمين.

* * *

*** المطلب الرابع ـ ردع المبتدع:**

إنَّ من مسالك حفظ الدين من جهة العدم: ردع المبتدع؛ لأن الابتداع في الدين من أخطر الآفات التي تمخر فيه وتفسده، وتغيّر معالمه.

وقد عرّف الأمام الشاطبي البدعة بقوله: «طريقة في الدين مخترَعة تضاهي الشرعية، يُقصَد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»[1].

وعرفها ابن رجب بقولـه: «والمراد بالبدعة: ما أُحدِث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، وأما ما كان له أصل في الشرع يدل عليه فليس ببدعة وإن كان بدعة لغةً»[2].

---

(١) الاعتصام: (١/ ٣٧).

(٢) جامع العلوم والحكم: (٢٦٦).

والمقصود بالبدعة الذميمة: هي البدعة التي لا اعتبار لها شرعاً، المبنية على المصلحة الملغاة كالزيادة أو النقصان أو تغيير الأوصاف في العبادات.

وأما ما كان مبنياً على المصلحة المرسلة كاجتهاد الفقهاء في النوازل، أو ما أدت دلالة النصوص إليه، وأفضى فهمها إلى اختلاف الفقهاء لظنيتها، فليست من هذا الباب.

فإن الشريعة كاملة، مؤطرة بأصول وقواعد عامة، تمد المجتهد بالأحكام الجزئية في الوقائع والأحداث، والخروج عن هذه القواعد والأصول يصادم الشريعة، ويؤدي إلى البدعة في الدين.

وقد حذَّر النبي ﷺ والصحابة ﵃ من الابتداع في الدين؛ لأنه يحرِّف التشريع ويغيّره.

قال ﷺ: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»[1].

قال ابن رجب: «فقوله ﷺ: (كل بدعة ضلالة) من جوامع الكلم لا يخرج عنه شيء وهو أصل عظيم من أصول الدين»[2].

وذلك، لأن كل بدعة تمحو سنة، كما قال ﷺ: «ما أحدث قوم بدعة إلا رفع مثلها من السنة، فتمسكٌ بسنة خير من إحداث بدعة[3]».

---

(١) أخرجه الإمام أحمد وأبو داود وابن ماجه، وقد تقدّم تخريجه مفصّلاً.

(٢) جامع العلوم والحكم: (٢٦٦).

(٣) أخرجه الإمام أحمد من حديث غضيف بن الحارث: (١٧٠١١)، (٤/ ١٠٥)، وذكره ابن حجر في فتح الباري: (١٣/ ٢٥٤)، وابن رجب في جامع العلوم والحكم: (٢٦٦).

وقال عبدالله بن مسعود ﷺ: «أيها الناس: لا تبتدعوا، ولا تنطعوا، ولا تعمّقوا وعليكم بالعتيق، خذوا ما تعرفون ودعوا ما تنكرون»[١].

وقال أيضاً: «القصد في السنة خير من الاجتهاد في البدعة»[٢].

وكان الصحابة ﷺ والسلف الصالح أشد صلابة وصرامة على أهل البدع من أهل المعاصي؛ لأن البدع مفاتيح الضلال ووسائل تغيير الشريعة.

وأعظم البدع هي ما كانت متعلقة في أصول الدين، كالعقائد، وتحريف الشرائع.

وإليك موقف عمر ﷺ من صاحب مثل هذه البدعة:

أخرج الدرامي وغيره: «أن رجلاً اسمه صُبَيغ قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر، وقد أعدّ له عراجين النخل، فقال: من أنت؟

قال: أنا عبدالله صبيغ.

فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين، فضربه، وقال: أنا عبدالله عمر، فجعل له ضرباً حتى دمي رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين، قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي»[٣].

وأخرج الإمام الهروي في «ذم الكلام» عن الإمام الشافعي ﷺ قال: «حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ، أن يُضَربوا بالجريد، ويُحمَلوا على الإبل

---

(١) الدارمي (بمعناه)، باب: من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع: (١٤٣)، (٢/ ١٦). وابن عساكر في تاريخ دمشق: (٥١٣٢)، (٤٣/ ٣١٥). جامع العلوم والحكم: (٢٦٦).

(٢) الدارمي: (٢١٧)، (١/ ٨٢)، جامع العلوم والحكم: (٢٦٦).

(٣) الدارمي، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع: (١٤٤)، (١/ ٦٦)، وابن عساكر في تاريخ دمشق، في ذكر من اسمه صبيع: (٢٨٤٦)، (٢٢/ ٤١١).

ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على علم الكلام»[١].

وقد ذكر العلماء عدَّة مذاهب في ردع المبتدعين، ولكن قبل الردع تجب المحاورة والإرشاد والتعليم وإقامة الحجة، كما فعل ابن عباس رضي الله عنهما عندما حاجَّ الخوارج، فرجع منهم ألفان أو ثلاثة آلاف.

وينبغي أن يكون هذا مفتاح الحلول، وأول وسائل منع الابتداع؛ لأن كثيراً منهم قد اشتبه عليه الحق أو غُرِّر به، وهو يقصد التمسك والاعتصام بالشرع، فلا يصحُّ أن يعاقب قبل أن تتكشف له الحقائق وتتبين له الحجة.

فإذا أبى ورفض الانقياد إلى الحق وتمادى في بدعته، فقد ذكر الإمام الشاطبي عدداً من الروادع منها:

أولاً: ترك الكلام معه وعدم السلام عليه، وهجره لعلَّه يرعوي، كما ورد عن جملة من السلف ذلك مع أهل البدع.

ثانياً: السجن: وهذا مما يتعلق بولي الأمر، كما ورد في إحدى الروايات أن عمر رضي الله عنه غرَّب صبيغاً، ويجري السجن مجرى التغريب.

ثالثاً: ذكرهم بما هم عليه، والتحذير منهم، كما ورد عن كثير من السلف.

رابعاً: الضرب: كما ضرب عمر رضي الله عنه صبيغاً، وكما روي عن مالك رضي الله عنه أنه حكم فيمن قال بأن القرآن مخلوق: أن يوجع ضرباً ويُسجَن حتى يموت.

خامساً: القتال: إذا ناصبوا المسلمين وخرجوا عليهم، كما قاتل علي رضي الله عنه الخوارج، وغيرُه من خلفاء السنة.

---

(١) الاعتصام: (١/ ١٧٧)، الدر المنثور: (٢/ ١٥٢).

سادساً: تجريحهم على الجملة، وعدم قبول شهادتهم أو روايتهم، ومنعهم من الولاية والقضاء، وعدم تنصيبهم في مناصب العدالة، من إمامة وخطابه ونحوها.

سابعاً: ترك عيادة مرضاهم، وهو من باب الزجر والعقوبة.

ثامناً: عدم شهود جنائزهم[١].

وهذا ما ذكره الإمام الشاطبي والفقهاء حينما كان المبتدعون هم الشاذُّون والمخالفون للنهج العام الذي عليه الأمة الإسلامية.

وأمَّا اليوم فقد أعطي كل ذي فكر حقاً قانونياً وحرية فيما يذهب إليه.

ومن ثمَّ إذا لم تكن البدعة مما يُخرج من الملَّة، فليس أمام المسلمين إلاّ الحوار وإظهار الحجج؛ لأن أساليب الهجر والتشنيع لم تعد مجدية اليوم، ولا ينتج عنها إلاّ الأحقاد والشحناء التي تؤدّي إلى تفكك الأمة الإسلامية.

ولئن نحافظ على مقصد الإتلاف والمحبّة والوحدة أولى من أن نتبع أساليب الردع غير المجدية، التي لا تنتج إلا تفكك المسلمين، وضعف العلاقة فيما بينهم، وتزيدهم وهناً على وهن.

* * *

(١) انظر: الاعتصام: (١/ ١٧٦).



الفصل الثالث

المقصد الثاني: حفظ النفس

إن الضرورة الثانية التي توجهت مقاصد الشريعة لحمايتها والحفاظ عليها، بعد حفظ أصل الدين هي حفظ النفس، وللنفس بُعدان: ماديّ ومعنوي[1].

أما الماديّ: فهو ما يتعلق بالجسد والأعضاء.

وأما المعنوي: فهو ما يتعلق بالحرية والكرامة وحفظ الشخصية.

وقد تبوَّأت النفس هذه الدرجة في مقاصد الشرع؛ لأنها محور الكائنات، ومناط التكليف، وموضع العبادة والعبودية لله تعالى بالإرادة والاختيار.

ولمَّا كانت النفس في هذا المقام، فقد جعلت الشريعة الحفاظ عليها من أولى الضرورات التي جاءت بها، وأمام حفظ النفوس تتلاشى كل مصلحة تعود على النفس بالضرر إلاّ ما نصَّ عليه الشرع لحفظ ما هو أعظم منها.

المبحث الأول
وسائل حفظ النفس

*** المطلب الأول ـ حفظ الجسد والأعضاء:**

أولاً ـ من جانب الوجود:

أما وسائل حفظ النفس من جانب الوجود فتتمثل بما يلي:

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام (٤٧٧) د. عمر بن صالح بن عمر. دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

١ ـ مشروعية الزواج والحثّ عليه.

فإنَّ المقصد الأول من الزواج إيجاد النسل، ثم يتبعه كل ما يتعلق بالأنساب والمصاهرة من المصالح، قال الزمخشري: «الغرض بالتزوّج هو التوالد والتناسل»[١].

٢ ـ إحياء النفس وحمايتها، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[المائدة: ٣٢].

قال أبو السعود: «ومن أحياها: أي تسبَّب لبقاء نفس واحدة موصوفة بعدم ما ذُكر من القتل والفساد في الأرض، إمَّا بنهي قاتلها عن قتلها، أو استنقاذها من سائر أسباب الهلكة بوجه من الوجوه»[٢].

ومن وسائل إحياء النفس:

أ ـ الأكل والشرب واللباس والسكن، وهو ما عبَّر عنه الإمام الشاطبي بالعادات[٣].

قال الإمام العزّ: «ولم تتمّ حياته إلاّ بدفع ضروراته وحاجاته من المآكل والمشارب والملابس والمناكح، وغير ذلك من المنافع، ولم يتأتَّ ذلك إلاّ بإباحة التصّرفات الدافعة للضرورات والحاجات»[٤].

ب ـ مشروعية بعض الرخص والاستثناءات: وهي أحكام شرعية لصيانة

---

(١) الكشاف: (١/ ٤٦٩) دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(٢) تفسير أبي السعود: (٢/ ٢٦٣) للقاضي أبي السعود محمد بن محمد مصطفى العمادي، وضع حواشيه عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام: (٤٧٨).

(٤) قواعد الأحكام: (٢/ ٦٩) نسخة دار الطباع، دمشق: ط١، ١٩٩٢م.

النفس، منها: إباحة التلفظ بكلمة الكفر حفظاً للمهج والأرواح.

وإيجاب الكذب على قاصد معصوم الدم ليقتله.

وأكل المحرّمات أو شرب الخمر لمن اضطر إلى ذلك؛ لأن مفسدة فوات النفس والأعضاء أعظم من مفسدة تناول ما نهى الشرع عنه.

وكذلك لو أُكره بالقتل على شهادة أو حُكم بمال، لزمه إتلافه بالشهادة أو بالحكم؛ حفظاً لمهجته، كما يلزمه حفظها بأكل مال الغير.

وكذلك من أُكره على شرب الخمر، أو غصَّ ولم يجد ما يسيغ به الغصة سوى الخمر، فإنه يلزمه ذلك؛ لأن حفظ الحياة أعظم في نظر الشارع من اجتناب تلك المحرمات[1].

وللحفاظ على النفس تمخّضت أحكام الرخص المثبوثة في شتى الأبواب تحت قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات).

ج ـ دفع الصائل: والصائل: كلُّ من يُخاف منه الهلاك، حتى الصبي والمجنون إذا صالا وكذا البهيمة من باب أولى.

ويجب دفع الصائل إذا كان كافراً أو بهيمة[2]، وأمّا إذا كان مسلماً فالراجح عند المذاهب وجوب دفعه[3]؛ لأنَّ الاستسلام للصائل إلقاء بالنفس للتهلكة، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام: (٤٧٩).

(٢) انظر: الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي: (٤٣٤) للإمام أبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م، تقديم وضبط طارق فتحي السيد.

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية (٢٨/ ١٠٣). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت.

ولأنه كما يحرم على المصول عليه قتل نفسه، يحرم تعريضها للقتل من غيره، فوجب دفع الصائل كالمضطر لأكل الميتة[١].

وذهب جمهور الشافعية إلى جواز الاستسلام للصائل المسلم[٢].

وأوجب الحنابلة الدفع في غير وقت الفتنة[٣].

د ـ توفير الأمن والسلامة للنفس وتجنيبها المخاطر بشتى أنواعها، ومن ذلك: تحريم العدوى والتسبب بالأمراض كما فعل عمر بن الخطاب ﷺ حين منع الجيش من دخول الشام؛ لأجل طاعون عمواس[٤]، ثم أخبره عبد الرحمن بن عوف ﷺ أن النبي ﷺ قال: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فراراً منه»[٥]، قال: فحمد الله عمر ثم انصرف.

هـ ـ التداوي ومعالجة الأمراض: وثمّة ما يجدر التعريج عليه عند هذه النقطة، ومناقشة من قال بكراهية التداوي، وذكر أقوال العلماء بالتفصيل، وبيان أثر الوسائل الحديثة في الارتقاء بهذا الحكم.

أما حكم التداوي عند الفقهاء: فغاية ما قيل فيه: إنه لم يتجاوز الاستحباب.

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين: (٥/ ٣٥١)، أحكام القرآن للجصاص: (٢/ ٤٨٧)، مواهب الجليل: (٦/ ٣٢٣).

(٢) انظر: حاشية الجمل: (٥/ ١٦٦).

(٣) انظر: كشاف القناع: (٦/ ١٥٤)، المعني: (٨/ ٣٣١).

(٤) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٤٢)، مقاصد ابن عاشور: (٢٣٦).

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب: ما يُذكر في الطاعون: (٥٣٧٩)، (٥/ ٢١٦٣)، ومسلم، باب الطاعون والطيرة والكهانة: (٢٢١٩)، (٤/ ١٧٤٠).

فقد ذهب الحنفية(١) والمالكية(٢) إلى جوازه.

وذهب الشافعية إلى استحبابه(٣).

وذهب بعض العلماء إلى كراهيته(٤)، كما نقل ذلك الإمام المازري، وقال الحنابلة: إنَّ التداوي خلاف الأولى(٥)؛ لأنه يتنافى مع التوكّل.

واستدلّ الكارهون لحكم التداوي بقوله ﷺ في السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنَّة بلا حساب ولا عقاب: «هم الذين لا يكتوون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون»(٦).

ولكن من خلال النظر في النصوص والمقاصد نجد أنَّ القول بكراهية التداوي مرجوح، وأنَّ دليلهم لا ينهض أمام الأدلة الأُخرى، من نصوص ونظر، ففي الأدلة المقابلة ثمة نصوص عدّة في مشروعية التداوي والحث عليه.

أمّا ما جاء في الكتاب: فظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[المائدة: ٣٢].

وأما ما جاء في السنة فهناك أحاديث كثيرة، منها:

(١) انظر: تبين الحقائق: (٦/ ٣٢).
(٢) انظر: الفواكه الدواني: (٢/ ٣٢٩).
(٣) انظر: المجموع للإمام النووي: (٥/ ٩٦).
(٤) انظر: شرح صحيح مسلم: (٣/ ٩٠).
(٥) انظر: المبدع، لابن مفلح الحنبلي: (٢/ ٢١٣)، وانظر: شرح منتهى الإرادات: (١/ ٣٤١).
(٦) البخاري، كتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفضل من لم يكتوِ: (٥٣٧٨)، (٥/ ٢١٥٧)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنّة بغير حساب ولا عذاب: (٢١٦)، (١/ ١٩٧).

أنَّ الأعراب سألوا رسول الله ﷺ، قالوا: يا رسول الله نتداوى؟ قال: «تداووا عباد الله، فإن الله تعالى لم ينزل داء إلاّ وقد أنزل معه شفاءً إلاّ هذا الهرم»[(١)].

وورد بهذا المعنى أحاديث كثيرة في الصحاح وفي غيرها وبمثله جاء عن عدد من الصحابة ﵃، وبمجموعها ترتقي إلى مرتبة الشهرة[(٢)].

وأمّا قولهم بأنّ التداوي يتنافى مع التوكّل، فمردود من وجوه:

أوّلها: أنَّ النبي ﷺ كان يتداوى، وهو سيد المتوكّلين، فقد قالت عائشة ﵂: «إنَّ رسول الله ﷺ كان رجلاً مسقاماً، وكان أطباء العرب يأتونه فأتعلّم منهم»[(٣)].

ولكثرة ما كان يعوده الحكماء، تعلَّمت عائشة ﵂ الطب[(٤)].

ثانيها: أنَّ نصَّ الحديث لم يشر إلى أنّ التداوي يخالف التوكّل، وإنما قال ﷺ: «لا يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيّرون وعلى ربهم يتوكّلون».

والاسترقاء: هو طلب الرقية من الغير، وفي ذلك نوع من الميل إلى المخلوق في طلب الشفاء، وهو ينافي صفاء التوكّل، والتوجه المطلق إلى الله تعالى[(٥)].

وأمّا قوله: «ولا يكتوون» فهو نهي عن الكيّ خاصة دون سائر أنواع التداوي عند العرب آنذاك، بدليل أنَّ النبي ﷺ حصر النهى عن الكي والاسترقاء في حديث

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الطب: (٧٤٣٠)، (٤/ ٣٨٣) والنسائي، باب الأمر بالدواء: (٧٥٥٣)، (٤/ ٣٦٨)، وابن ماجه، باب: ما أنزل الله داء إلاّ أنزل معه شفاء: (٣٤٣٦)، (٢/ ١١٣٧).

(٢) انظر: الأحاديث في المستدرك، كتاب الطب: (٤/ ٢١٩) وما بعدها.

(٣) أخرجه الحاكم، كتاب الطب: (٧٤٢٦)، (٤/ ٢١٨).

(٤) انظر: المستدرك: (٤/ ٢١٨).

(٥) انظر: فتح الباري: (١١/ ٤٠٨).

آخر، وصرّح بأنهما ينافيان التوكّل.

فقد قال ﷺ: «من اكتوى أو استرقى فقد برئ من التوكّل»[١]، وفي حديث آخر ذكر ﷺ أسباب الشفاء وأنواع التداوي، ونهى عن الكيّ دون غيره، فقال: «الشفاء في ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وكيّة نار، وأنهى أمتي عن الكي»[٢].

ثالثها: وأما قوله: «ولا يتطيرون» فالتطيّر محرّم في أصله؛ لأنه يتنافى مع الإيمان، وهو من معتقدات الجاهلية التي حاربها الإسلام، ولا معارضة بين التوكّل والأخذ بالأسباب، وإذا كان التوكّل هو ترك الأسباب مطلقاً فَلِمَ يقصرونه على التداوي، دون سائر الأسباب من طعام وشراب وسعي. . . ونحوها.

فما الفرق بينهما؟ ولم يُنقل عن أهل العلم بأن التوكل هو ترك الوسائل والأسباب المباحة البتة، وإنما هو ترك الأسباب المحرمة، قال الدهلوي: «إنما وصفهم النبي ﷺ بهذا إعلاماً بأنّ أثر التوكّل ترك الأسباب التي نهى الشرع عنها، لا ترك الأسباب التي سنَّها الله تعالى لعباده»[٣]، ثم إنَّ التوكّل محلُّه القلب، وأما الحركة بالظاهر فلا تنافي التوكّل بعد اليقيّن والثقة بالله تعالى[٤].

نعم قد يسوغ ترك الأسباب لفئة نادرة من الناس، وهم الذين يُسمَّون بأهل التجريد، وقد أقامهم الله تعالى بهذا المقام على قدم رسول الله ﷺ في بعض

---

(١) أخرجه الترمذي، باب ما جاء في كراهية الرقية: (٢٠٥٥)، (٤/ ٣٩٣). وابن ماجه، باب الكي: (٣٤٨٩)، (٢/ ١١٥٤).

(٢) البخاري، كتاب الطب: باب: الشفاء في ثلاثة: (٥٣٥٦)، (٥/ ٢١٥١). وابن ماجه، كتاب الطب، باب الكي: (٣٤٩١)، (٢/ ١١٥٥). والإمام أحمد من مسند ابن عباس: (٢٢٠٨)، (١/ ٢٤٥).

(٣) فتح الملهم بشرح صحيح مسلم: (٢/ ٢٦٠) للشيخ شبير أحمد العثماني ـ دار القلم ـ دمشق.

(٤) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، (٣/ ٨٩).

الأحوال، حيث كان يواصل في الصيام وينهى أصحابه عن الوصال، فقال له رجال من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل؟ فقال ﷺ: «أيكم مثلي، إنّي أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»[1].

فإن هـؤلاء السبعيـن ألفاً من تفرَّغت قلوبهم إلى الله تعالى ولم ينظروا إلى الأسباب، قال الإمام النووي: «والظاهر من معنى الحديث ما اختاره الخطابي. . . وحاصله: أنّ هؤلاء كمل تفويضهم إلى الله ﷻ فلم يتسببوا في دفع ما أوقعه بهم، ولا شك في فضيلة هذه الحالة»[2].

وقال الشيخ شبير العثماني: «والظاهر: أنَّ المراد به التوكّل في سائر أمورهم على الله تعالى. . . وهذا ليست مقام كل وارد وصادر، حتى يزيد العدد على ما ذكر في الحديث فإن المتوكّلين الأقلون النادرون، بخلاف المتعطّلين البطّالين»[3].

وعلى هـذا: فإنه لا يؤخذ من هذا الحديث حكم عامّ لجميع الأمة، وإنما هو لطائفة مخصوصة قد اصطفاها الله تعالى.

ولا يستقيم حمل الأمة على أحوالهم، وإلاّ عطّلوا الأسباب وخالفوا نواميس الكون، قال الإمـام ابن حجـر في معنى التوكل: «وليس المراد بـه ترك التسبـب والاعتماد على ما يأتي من المخلوقين؛ لأنَّ ذلك يجر إلى ضدّ ما يراه من التوكّل، وقد سئل أحمد عن رجل جلس في بيته أو في المسجد، وقال: لا أعمل شيئاً حتى يأتيني رزقي، فقـال: هذا رجـلٌ جَهِـلَ العلم. . . قـال: وكان الصحابة يتّجرون

(١) أخرجه البخاري، كتاب المحاربين، باب: كم التغرير والأدب: ٦٤٥٩. ومسلم، كتاب الصيام، باب: ما جاء في كراهية الوصال للصائم: (٧٧٨)، (٣/ ١٤٨).

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: (٣/ ٨٨) نسخة دار عالم الكتب.

(٣) فتح الملهم: (٢/ ٢٦١).

ويعملون في نخيلهم، والقدوة بهم»[١].

والكمال في الأخذ بالأسباب وخلوص التوكل والتفويض إلى الله تعالى، كما عُهد من النبي ﷺ في عموم أحواله والصحابة الكرام ﷺ، قال العطار: «واعلم أنَّ التلبّس بالسبب مع التفويض لله تعالى والاعتماد عليه محمود، وهو مقام أهل الكمال»[٢].

وبهذا يتقرر بأنَّ القول بكراهية التداوي أو بأنّه خلاف الأولى مرجوح من خلال الأدلة النقلية.

وأمّا مخالفة هذا القول لمقاصد الشرع فأمرٌ جليٌّ بيِّن:

فقد أجمعت الأمّة على أنَّ حفظ النفوس هو المقصد الأعظم من الشريعة بعد حفظ أصل الدين، ولأجل حفظ النفوس جاءت الشريعة بالرخص والتخفيفات وأباحت المحظورات والمحرّمات، درءاً لضرر الهلاك والمشقة، بارتكاب الضرر الناتج عن ارتكاب المحظور؛ لأن مصلحة حفظ النفس أولى من مصلحة الحفاظ على الأحكام الفرعية، كما قررت الشريعة ذلك.

ثم إن حفظ النفس وصيانتها واجب؛ لأنها حق لله تعالى، قال الإمام الزركشي: «في أقسام الرخصة: وقد قسمها الأصوليون إلى ثلاثة: واجبة، ومندوبة، ومباحة.

فالواجبة: كإساغة اللقمة بالخمر لمن غصَّ باللقمة، وكتناول الميتة للمضطر. بناءً على أنّ النفوس حق الله، وهي أمانة عند المكلّفين، فيجب حفظها، ليستوفي الله حقه منها بالتكليف»[٣].

---

(١) فتح الباري: (١١/ ٣٧٠) دار الكتب العلمية.

(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع: (٢/ ٥٢٩).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه: (١/ ٢٦٣).

فإذا أبيحت المحظورات لحفظ النفوس، فكيف يستقيم القول بأنّ التداوي مكروه، وما هو إلاّ أسباب مباحة للحفاظ على مقصد حفظ النفس؟!

وإذا انتقلنا إلى رأي الفريق الثاني الذي ذهب إلى استحباب التداوي أو إباحته، فينبغي اليوم إعادة النظر فيه؛ لأنَّ الطب اليوم أصبح مبنياً على الحقائق العلمية والتجارب، وأضحت وسائل التشخيص تكشف العلل بدقة متناهية، كأجهزة التحليل والتصوير ونحوها من أدوات.

كما أنَّ العلاجات والعقاقير مبنية على دراسة علمية دقيقة.

وأمّا الطب في عصور الأئمة ﷺ، فقد كان مبنياً على المنام أو الإلهام لذا كان جلّه من الأوهام، قال ابن القيم: «قال بعض الناس: إنّ أصل الطبّ من المنامات، ولا ريب أنّ كثيراً من أصوله مستند إلى الرؤيا، كما أنّ بعضها عن التجارب، وبعضها عن القياس، وبعضها عن إلهام»[1].

ولو ارتدى الطبُّ في عصور الأئمة الثوب الذي ارتداه اليوم، لانتقلوا بحكمه إلى الوجوب في كثير من الحالات.

لذا أوجبوا إساغة اللقمة بالخمر حفاظاً على النفس لتحقُّق المصلحة بهذه الجرعة، قال ابن عابدين: «إساغة اللقمة بالخمر وشربه لإزالة العطش إحياء لنفسه مُتَحقق النفع، لذا يأثم بتركه كما يأثم بترك الأكل مع القدرة عليه حتى يموت، بخلاف التداوي ولو بغير محرّم، فإنّه لو تركه حتى مات لا يأثم كما نصوا عليه؛ لأنه مظنون كما قدّمناه»[2].

فقد كان جدوى التداوي بين الوهم والشك والظن الضعيف، لذا لم يبلغ

---

(١) الروح، لابن القيّم: (٢٢٧).

(٢) حاشية ابن عابدين: (٦/ ٣٨٩).

الفقهاء بحكمه فوق السنيّة، ولو كان قويّ الظن كما عليه اليوم، لأعادوا النظر في حكمه.

والذي يظهر من خلال الأصول والمقاصد أنّ حكم التداوي اليوم يختلف من حالة إلى أخرى.

فإذا كان المرض خطيراً كأن يؤدي إلى الهلاك أو إلى تفويت منفعة، وكان جدوى الدواء مؤثراً، واحتمال البرء غالب، فإن التداوي في هذه الحالة واجب.

وإذا لم يكن المرض خطيراً، ولم يكن بتركه سراية أو استفحال، فالتداوي يكون مستحباً.

وإذا كانت نسبة البرء ضعيفة يكون التداوي جائزاً.

وبناء على هذه الأحوال تتفرّع كثير من الأحكام، منها:

حكم نفقة التداوي على الزوج[1]، وإدخال التداوي ضمن النفقات الواجبة، وحكم إقراض المريض للتداوي، وحكم احتكار الأدوية...

ثانياً ـ حفظ النفس من جانب العدم:

لقد جاءت الشريعة للحفاظ على النفس من جانب العدم بالأحكام الآتية:

١ ـ تحريم الاعتداء على النفس أو الأعضاء بالقتل أو بما يؤدي إليه، وقد توعد الله تعالى القاتل بأشد أنواع العذاب.

قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا

---

(١) نص الفقهاء على أن الزوجة لا تستحق نفقة التداوي ولا أجرة الطبيب، انظر: الوسيط، للغزالي: (٦/ ٢١٠)، وروضة الطالبين: (٩/ ٥٠). وبناء على ما تقدم ينبغي إعادة النظر في هذا الحكم وأمثاله.

وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[النساء: ٩٣].

ولا فرق بين قتل الغير وقتل النفس؛ لأنَّ حرمة جميع الأنفس المعصومة واحدة، وهي حقّ لله وليس لصاحبها حقّ في إزهاقها؛ لذا جاء الوعيد النبوي في حق المنتحر شبيهاً بوعيد الله تعالى للقاتل.

قال ﷺ: «من تردَّى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم يتردّى فيها خالداً مخلَّداً فيها أبد، ومن تحسى سمًّا فقتل نفسه، فسّمه في يده يتحسّاه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجّأ بها في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»[١].

٢ ـ تشريع القصاص:

قال الإمام العزّ: «أما القصاص في الأرواح فزاجر عن إزهاق النفوس، وقطع الحياة، وهي من أعلى المفاسد»[٢].

فالقصاص في القتل العمد زاجر عن تفويت حق العبد، ومحصّل لاستمرار الحياة بدليل قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾[البقرة: ١٧٩] والتقدير: ولكم في خوف القصاص حياة، فإن الجاني إذا عرف أنه يُقتَل إذا جنى، خاف القصاص وكفَّ عن القتل، فاستمرت حياته وحياة المجني عليه[٣].

* * *

(١) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به: (٥٧٧٨)، (٤/ ١٨٤٤). ومسلم، كتاب الإيمان، باب: غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه: (١٧٥)، (١/ ١٠٣).

(٢) قواعد الأحكام: (١/ ١٦٣).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة عند العز: (٤٨٧).

المبحث الثاني
حفظ النفس معنوياً

*** المطلب الأول ـ حفظ النفس معنوياً من جانب الوجود:**

يتحقق حفظ النفس معنوياً من جانب الوجود من خلال الوسائل الآتية:

١ ـ تأديب النفس وتزكيتها: إنَّ تربية النفس وتزكيتها وإعدادها لأداء دورها على الوجه المطلوب هو حفظ لها(١) وإثبات لهويّتها الحقيقية.

وبناء على قاعدة: (المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً) فإن الكفار حين أعرضوا عن دين الله وخرموا الحفظ المعنوي لأنفسهم، فإن الله لم يجعل لهم قيمة؛ لعدم دخولهم في شرع الله تعالى، الذي ترتقي النفوس باتباعه، فجعلهم دون مستوى البهائم، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[الأعراف: ١٧٩].

وبالمقابل: نجد الموالي عندما قاموا بأداء أدوارهم على أتم وجه، ذاع صيتهم في أرجاء المعمورة على مرِّ العصور، فغلب الإحياء المعنوي لنفوسهم على نقيصة الرق، كمجاهد وعكرمة وعطاء وقطز ونحوهم من الأئمة والقادة رحمهم الله.

٢ ـ إحياء النفس بتوفير كرامتها وإعطائها حقوقها: كحق إبداء الرأي، وحق اختيار العمل ونحوها من الحريات التي تقدمت في المقاصد العالية، تحت عنوان: (إقامة العدل والحقوق ومنح الحريّات).

وقد أصَّل الإمام العز بن عبد السلام هذا الحق بما أرساه من مبدأ منع التقليد

---

(١) المرجع نفسه.

والتنفير منه، ونبذ الجمود على آراء الآباء الخاطئة، وبما بيّنه من حث الشريعة على التدبّر والتعقّل في كثير من الآيات[(١)].

* * *

* المطلب الثاني ـ حفظ النفس معنوياً من جانب العدم:

يتحقق حفظ النفس معنوياً من جانب العدم من خلال الآتي:

١ ـ أن يتجنب قتل شخصيتها وضياع هوّيتها بالتخلّي عن الدور الريادي في عمارة الأرض.

٢ ـ كذلك تعُد إهانة الإنسان واحتقاره من أنواع القتل المعنوي، لذا حرّم الله تعالى السخرية والهمز واللمز والغيبة والتجسّس ونحوها.

قال الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾[الهمزة: ١].

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۖ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾[الحجرات: ١١ ـ ١٢].

وقد عدَّ علماء المقاصد حفظ النفس معنوياً من قبيل الحاجيات[(٢)].

ومن ثم يجدر أن نتعرض لمسألة بيع الأعضاء، ونقل الأعضاء، وحكم العلماء

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٢٤٠)، نحو تفعيل المقاصد (١٤٦).

فيها بناءً على قاعدة حفظ النفس، مادياً ومعنوياً.

* * *

المبحث الثالث
أثر الوسائل الطبية المعاصرة على مقصد حفظ النفس والأحكام المترتبة عليها

*** المطلب الأول ـ حكم بيع الأعضاء:**

لقد ذكر بعض الفقهاء المتقدمين أنَّ أعضاء الإنسان ليست محلاً للبيع، لأنه مالك للمال وليس بمال، مراعاة لكرامته، ولو كان كافراً.

قال الإمام السرخسي: «فأما الآدمي، خُلِقَ مالكاً للمال، وبين كونه مالاً، وبين كونه مالكاً للمال منافاة، وإليه أشار الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ٢٩]»[١].

وقال الحصكفي: «وشَعْرُ الإنسان [أي: يحرم بيعه] لكرامته، ولو كان كافراً»[٢].

وقد اتفق العلماء المعاصرون على تحريم بيع أعضاء الإنسان؛ لأنها ملك لله تعالى، وليست ملكاً له، وفي بيعها هدر لكرامته[٣].

---

(١) المبسوط: (١٥/ ١٢٥).

(٢) الدر المختار: (٢/ ٦٤).

(٣) انظر: أحكام نقل أعضاء الإنسان في الفقه الإسلامي، د. يوسف الأحمد (١/ ١٥١) دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، البنوك الطبية البشرية (٧٥ ـ ٧٨).

جاء في مجمع البحوث الإسلامية، ودار الإفتاء المصريّة: «أجمع أهل العلم على أنّه لا يجوز للإنسان على سبيل الإطلاق، أن يبيع عضواً من أعضائه، أيًّا كان هذا العضو؛ لأن أعضاء الإنسان ليست محلاً للبيع والشراء، وليست سلعة من السلع، التي يصحّ فيها التبادل التجاري، وإنما جسد الإنسان بناه الله تعالى، وسما به عن البيع والشراء، وحرّم المتاجرة فيه تحريماً قطعياً، وكلّ ما يأتي عن هذا الطريق، بالنسبة لجسد الإنسان، فهو باطل»[١].

لأن بيع الأعضاء يهدم مقصد حفظ النفس معنوياً.

* * *

*** المطلب الثاني ـ حكم نقل الأعضاء للغير ـ عدا الأعضاء التناسلية:**

تنبني هذه المسألة على محاور أربعة، وهي:

١ ـ هل يملك الإنسان حياته وروحه؟

٢ ـ هل يملك الإنسان نفسه وأعضاءه؟

٣ ـ هل نقل الأعضاء هدر لكرامة الإنسان وتغيير لخلق الله؟

٤ ـ أيهما أولى بالحياة المنقول منه أم المنقول إليه[٢]؟

اتفق أهل العلم على النقطة الأولى والرابعة، وقالوا:

---

(١) بيان مجمع البحوث الإسلامية، بجلسته رقم (٨) المنعقدة بتاريخ: ١٧/ ١٢/ ١٤١٧هـ، ونُشر هذا البيان في مجلة الأزهر (١/ ٤٥ ـ ٤٦) من السنة السبعين، شهر محرم ١٤١٨هـ نقلت هذا من كتاب: أحكام نقل أعضاء الإنسان (١/ ١٥١).

(٢) انظر: كتاب البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية: (٧٥ ـ ٢١٥)، د. إسماعيل مرحبا، دار ابن الجوزي ط١، ١٤٢٩.

ـ لا يملك الإنسان حياته وروحه.

ـ وإن السليم أولى من المريض إذا أدى نقل عضو منه إلى خطر، وذلك لأمرين:

أحدهما: أنَّ تعريض السليم للموت باستئصال عضوه جناية وقتل لنفس معصومة، وهو خرم لمقصد عظيم جاء التشريع لحفظه.

ثانيهما: أنَّ مصلحة بقاء العضو عند صاحبه مصلحة واقعة، ومصلحة نقله لإنقاذ غيره مصلحة متوقعة للمنقول إليه، ووقوع مفسدة للمنقول منه، ولو تعارضت مصلحة واقعة ومصلحة متوقَّعة دون ضرر يلحق بأحدهما قُدِّمت المصلحة الواقعة، فكيف إذا انضم إلى المتوقَّعة ضرر؟

واختلف العلماء في النقطة الثانية والثالثة:

فذهب جمع من العلماء المعاصرين إلى أنّ الإنسان لا يملك أعضاءه.

وذهب الفريق الآخر إلى أنّ الإنسان يملك أعضاءه.

ومن قال: إنَّ الإنسان لا يملك أعضاءه. قال: نقل الأعضاء هدْر لكرامة الإنسان وتغيير لخلق الله تعالى.

ولم ير الفريق الثاني ذلك.

وبناء على ما تقدم نجد أنَّ العلماء اتفقوا في مواضع واختلفوا في مواضع:

أما المواضع التي اتفقوا عليها:

١ ـ أنَّ نقل العضو إذا كان فيه خطر على المنقول منه بحيث يؤدي به إلى الهلاك يحرم نقله قطعاً، كنقل الرئتين أو القلب. . .

٢ ـ إذا كان الإنسان غير كامل الأهلية كالمجنون والصغير لا يجوز أن يُنقل

من أعضائه شيء، وإن لم يترتب عليه خطر؛ لأنَّ نفسه حق لله لا يملك أحد أن يتصرف فيها.

٣ ـ إذا كان العضو قد استؤصل لعلّة مرضية يجوز نقله والاستفادة منه؛ لأنه نُقِل بعد الاتفاق على جواز استئصاله.

وأما المواضع التي اختلفوا فيها:

١ ـ إذا كان الإنسان كامل الأهلية فهل يجوز أن ينقل أحد أعضائه التي ليس في استئصالها ضرر، كالكلْية مثلاً؟

فقد ذهب جمهور المعاصرين إلى جواز ذلك، كما نصَّ عليه المجمع الفقهي الإسلامي وفتوى لجنة الأزهر الشريف، وقرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ولجنة الإفتاء في المملكة الأردنية الهاشمية، وفتوى لجنة الإفتاء الجزائرية[١] وغيرهم.

وذهب بعضهم إلى أنّه لا يجوز، وممن ذهب إلى هذا الشيخ محمد متولي الشعراوي، والشيخ محمد العثيمين، والشيخ عبدالله الغماري، والشيخ عبد اللطيف فرفور، والشيخ أبو اليسر عابدين وغيرهم[٢].

٢ ـ نقل العضو من الميّت: فقد ذهب المانعون إلى حرمة نقل الأعضاء من الميت؛ لأنه هدر لحرمته وكرامته.

وقال المجيزون: إنَّ نقل العضو من الميت ليس هدراً لحرمته وكرامته، إلاّ أنهم اختلفوا في اشتراط إذنه:

---

(١) انظر: البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية: (١١٨).

(٢) انظر: البنوك الطبية البشرية: (١٢٢).

فذهب بعضهم إلى جواز نقل الأعضاء بإذن السلطان، وإن لم يرد عن الميت أو ورثته إذن، وذهب جمهورهم إلى عدم جواز نقل الأعضاء من الميت إلاّ بإذنه أو بإذن ورثته، وقد نصَّ على هذا مجمع الفقه الإسلامي، ولجنة الفتوى في الأزهر الشريف، ولجنة الإفتاء الجزائرية، والجمعية العمومية للفتوى والتشريع في مصر[1].

* * *

(١) انظر: البنوك الطبية البشرية: (١٣٣).



الفصل الرابع

المقصد الثالث: حفظ العقل

إنَّ العقل أصلاً منفعة من منافع الإنسان، كالسمع والبصر والنطق ونحوها، وحفظه كحفظ سائر الأعضاء، فهو لصيق بحفظ النفس، إلاّ أن العلماء أفردوه بالبحث وجعلوه أصلاً مستقلاً لأهميّته؛ إذ هو مناط التكليف، وبه يتميّز الإنسان عن البهائم، وبفقده تزول جميع صفات الإنسانية.

المبحث الأول
تمهيد

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول ـ تعريف العقل:**

١ ـ التعريف اللغوي:

أصل العقل من الإمساك والاستمساك يقال: عقل البعير بالعقال: إذا ربطه، وعقلت المرأة شعرها: إذا جمعته وربطته(١).

٢ ـ التعريف بحقيقة العقل:

لقد تشعَّبت الآراء في بيان حقيقة العقل، وقد نقل الإمام الغزالي عن الجمهور: أنَّ للعقل ثلاثة معانٍ. وإليك بيانه:

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن: مادة (عقل)، (١/ ٣٤٢)، والمحكم والمحيط الأعظم: (العين والقاف واللاّم): (١/ ٢٠٥)، ولسان العرب: مادة (عقل): (١١/ ٤٦٤).

العقل: اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة، لمعاني مختلفة، والمشترك لا يكون له حدّ جامع، فلا بد من تقسيمه قبل بيان المراد منه؛ لأنه يختلف باختلاف الإطلاقات:

فالجماهير يطلقون العقل على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: الفِطَر الأولى في الناس، فيقال لمن صحّت فطرته الأولى: إنه عاقل، وعلى هذا المعنى يكون حدّه: هو قوّة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الوجه الثاني: ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية.

وعلى هذا المعنى يكون حدّه: إنّه معانٍ مجتمعه في الذهن تكوّن مقدّمات تُستَنبط بها المصالح والأغراض.

الوجه الثالث: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئاته.

ويكون حدّه: هو هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئته وكلامه واختياره[1].

ويمكن أن يقال عن هذا الحد بأنه انعكاس لأثر العقل في السلوك، وليس حدًّا للعقل.

وذكر الجرجاني للعقل تعريفين:

الأول: «ما تُعقل به حقائق الأشياء».

والثاني: هو تعريف بأثره، كالوجه الثالث الذي ذكره الإمام الغزالي، فقال: «أو

---

(١) انظر: معيار العلم، للإمام الغزالي: (٢٧٥) شرح: أحمد شمس الدين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل»[١].

ومن خلال ما تقدم يمكن أن نستخلص المعنى الذي نقصده، فنقول:

العقل هو القوّة المدركة في نفس الإنسان، التي يستطيع بها تحصيل العلوم والمعارف، والحكم على الأشياء، والتمييز بين الخير والشرّ.

وبهذا نجد أنَّ للعقل خاصيتيّن، هما:

١ ـ عقل العلوم الضرورية التي يُفرَّق بها بين العاقل وغيره.

٢ ـ عقل العلوم المكتسبة التي تحمل الإنسان على إتيان ما ينفعه وترك ما يضرَه.

وهذان المفهومان داخلان في مفهوم الشرع للعقل، وفيما يحمده الشرع للعقل[٢].

* * *

*** المطلب الثاني ـ العقل وعلاقته بالمقاصد الأخرى:**

حفظ العقل مقصد قائم بذاته إلاّ أنه وسيلة لحفظ غيره من المقاصد، فتحقيق الدين متوقف على العقل؛ لأنَّ الإيمان والتصديق والتصّور والنيّة والإرادة، كلّها أمور متعلقة بالعقل، ومن خلال هذه المعاني ينبثق السلوك وتصدر الأفعال.

وكل فعل دون إرادة ونيّة، ودون تدخّل العقل يُعدُّ لغواً، فإنَّ مسلوب العقل والنائم والصبي والمجنون والمكرَه، لا تقع منهم العبادات، ولا تصحُّ منهم التصرّفات.

---

(١) التعريفات: (١٦٥).

(٢) انظر: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي: (٤٢٦)، د. محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء ـ ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

كما أنَّ العقود المتناثرة في مقاصد الأموال والنكاح لا تصّح إلاّ بكمال العقل.

فناقص الأهلية كالمُكره والطفل لا تمضي عقودهما، وكذلك السفيه لا تنفذ تصرّفاته المالية، فتحقيق مقاصد النكاح والأموال من عقود ومعاوضات لا تصح إلاّ من عاقل، وكذلك فإنَّ مسلوب العقل كالمجنون والسكران يغيب عنه وازع المنع والردع، فيهتك حرمة النفوس بالقتل والإيذاء، وحرمة الأعراض بالافتراء وارتكاب الفواحش، وحرمة الأموال بالسلب والإتلاف.

وعلى هذا فإنَّ انخرام حفظ العقول يهدم جميع المقاصد، وبحفظه تصان سائر الضرورات.

وللعقل أيضاً صلة وثيقة في مقصد عمارة الأرض؛ إذ لا يتحقق هذا المقصد إلاّ باكتساب العلوم والخبرات والمهارات الناتجة عن إفراز العقول.

* * *

المبحث الثاني
وسائل الحفاظ على العقل

وفيه مطلبان:

*** المطلب الأول ـ حفظ العقل من جانب الوجود:**

وحفظ العقل من جانب الوجود يتمثل بقيام العقل بدوره ووظيفته التي خُلق من أجلها، ويكون بما يلي:

١ ـ الإيمان بالله تعالى عن طريق النظر والاستدلال العقلي والاستقرائي

والتاريخي من تفكّر وتعقّل وتدبّر وتبّصر واعتبار(١).

وقد حثَّ القرآن الكريم على التفكير وإعطاء العقل دوره من خلال ما يلي:

أ ـ النظر في آيات الله تعالى في الكون، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[البقرة: ١٦٤].

وقال أيضاً: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ۝٦ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾[ق: ٦ ـ ٨].

وقال أيضاً: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِي أَنْفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات: ٢٠ ـ ٢١].

ب ـ التفكّر في أحوال الأمم السابقة واستخلاص العبر منها:

قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[آل عمران: ١٣٧].

وبيَّن الله تعالى أنَّ سبب عذاب الأمم تنكرّهم لدور العقل، وتكذيب الحق، قال تعالى عن قوم فرعون: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾[النمل: ١٤].

وقال عن قوم ثمود: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[فصلت: ١٧].

---

(١) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٤٤).

ج ـ تدبّر القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[محمد: ٢٤].

وقال أيضاً: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

فبمعرفة الإنسان لدوره في هذه الخليقة، حين يتدبّر آيات الله المسطورة والمنشورة، يترسخ معنى العبودية في نفسه، ويتحقق بالإيمان اليقيني، وبهذا يكون قد وظَّف عقله، وقام بأعظم الأدوار التي خلقه الله من أجلها.

وبالمقابل: فإن إنكار أعظم الحقائق وأجلاها، وهي حقيقة الإيمان بخالق الأكوان، تُعدُّ تعطيلاً لدور العقل وهدماً لهذا المقصد، مهما كان المنِكر متبحّراً في العلوم الدنيوية، وخبيراً بالحقائق الكونية؛ لأن الكفر ضلال عن أعظم الحقائق، لذا وصف الله تعالى هذا الصنف بقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱهْتَدَىٰ﴾[النجم: ٢٩ ـ ٣٠]، وقال حكاية عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[الملك: ١٠] قال القرطبي: «دل هذا على أنّ الكافر لم يعط من العقل شيئاً»(١)، واستأنس ببعض الآثار على ذلك في تفسير سورة الطور(٢).

٢ ـ تغذية الفكر بالعلوم والمعارف، وإعطاؤه الدور في اكتساب الخبرات: وقد شجَّع الإسلام على ذلك، وبيَّن فضل العلم والعلماء ورفع من شأنهما، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾[المجادلة: ١١]، وقال: ﴿قُلْ هَلْ

---

(١) تفسير القرطبي: (١٨/ ٢١٢).

(٢) تفسير القرطبي: (١٧/ ٧٤).

يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[الزمر: ٩].

وقال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ [آل عمران: ١٨] حيث قرن شهادة أولي العلم بشهادته وشهادة الملائكة لعظيم شأنهم، وقد تقدَّم اعتبار الشريعة للعلوم الكونية في مقصد عمارة الأرض.

٣ ـ تجاوز مرحلة التقليد والحفظ واكتساب المعارف إلى مرحلة الإبداع والابتكار والتفكير والاستنباط والتحقيق في شتى العلوم النافعة، دينية كانت أو دنيوية.

٤ ـ الحفاظ على الفطرة الأولى في التمييز بين الخير والشر، وعدم الانجراف مع التيارات التي تنادي بهجر الأصول، وتذرّ غبار المثالب على الفضائل، وتجهد في إكساء الرذائل بزيّ الحضارة والتقدّم، فنور العقل يفرّق بين الحسن والقبيح، فإذا انطفأ بالانبهار والتقليد، تخبّط وفَقَد دوره وبصيرته.

* * *

* المطلب الثاني ـ حفظ العقل من جهة العدم:

لحفظ العقل من جهة العدم ينبغي اتّباع ما يلي:

١ ـ تحريم كل ما يؤدي إلى إزالة العقل أو إفساده، كشرب الخمر والمسكرات وتعاطي الحشيشة والمفسدات.

وقد حرَّم الشرع هذه الأمور تحريماً قاطعاً، وعاقب عليها، وشدَّد الوعيد فيها، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[المائدة: ٩٠ ـ ٩١].

وقال ﷺ: «لعن الله الخمر وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها

وحاملها والمحمولة إليه»[1].

وعن أبي موسى ﷺ قال: «بعثني النبي ﷺ أنا ومعاذ بن جبل إلى اليمن، فقلت: يا رسول الله، إنَّ شراباً يُصنَع بأرضنا، يقال له: المِزْر من الشعير، وشراب يقال له: البِتْع من العسل، فقال: كل مسكر حرام»[2].

وعن أم سلمة ﷺ قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتّر»[3].

وقد شُرِعت عقوبة شارب الخمر بالجلد زيادة في الردع.

وقد أجمع العلماء على أنَّ علَّة تحريم الخمر هي الإسكار وتغييب العقل[4]، فألحقوا بالتحريم كلّ ما كان مسكراً أو مرقّداً أو مفسداً.

فحكموا على الحشيش والأفيون والقنّب وما شاكلها بالتحريم القاطع.

حيث رجَّح الشافعية أنَّ الحشيش مسكر[5].

ورجح المالكية والحنفية القول بأنَّه مفسد[6].

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأشربة، باب: العنب يعصر للخمر: (٣٦٧٤)، (٣/ ٣٢٦)، والترمذي، كتاب البيوع، باب: النهي أن يتخذ الخمر خلاً: (١٢٩٥)، (٣/ ٥٨٩)، وابن ماجه، كتاب الأشربة، باب لُعِنَت الخمرة على عشرة أوجه: (٣٣٨١)، (٢/ ١١٢٢).

(٢) أخرجه الإمام مسلم، كتاب الأشربة، باب: بيان أنّ كلّ مسكر خمر وأن كل خمر حرام: (١٧٣٣)، (٣/ ١٥٨٦)، مسند الإمام أحمد من حديث أبي موسى: (١٩٦٨٨)، (٤/ ٤١٠).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الأشربة، باب: النهي عن المسكر: (٣٦٨٦)، (٣/ ٣٢٩)، مسند الإمام أحمد بن حديث أم سلمة: (٢٦٦٧٦)، (٦/ ٣٠٩).

(٤) انظر: المستصفى: (٣١١).

(٥) انظر: الجمل على شرح المنهج: (١/ ١٧٠).

(٦) انظر: الدر المختار: (٦/ ٤٥٨)، (٤/ ٤٨٨)، مواهب الجليل: (١/ ٩٠).

والفرق بين المسكر والمفسد والمرقِّد: أنّ ما غَّيب العقل مع النشوة: فهو مسكر، وما غيّبه دون نشوة: فهو مفسد، وما غيَّب الحواسّ فهو مرقِّد[١].

والتحقيق في بيان أثر الحشيشة أهي مسكرة أو مُفسدة يعود إلى حكم الأطباء، فإذا اتفقوا على أنها مسكرة يقع فيها الحد؛ لتحقيق علّة الخمر فيها.

وإذا قالوا: إنها مفسدة، أو لم يجمعوا على أنها مسكرة لا يقع فيها الحد؛ لعدم كمال العلّة في اعتبارها مُفسِدة، ولوجود الشبهة الدارئة في عدم إجماعهم على إسكارها.

وأيًّا كانت، فإنَّ التحريم والتغليظ في حكمها ثابت؛ لأنَّ كلَّ ما من شأنه يزيل العقل أو يفسده فهو محرّم قطعاً، وهو يتنافى مع مقصد حفظ العقول.

٢ ـ اجتناب السلوكيات المؤديّة إلى تعطيل وظيفة العقل، أو التشويش عليه، كاتّباع الهوى، والتقليد الأعمى، والجدال والعناد والمكابرة، مما يتنافى مع التفكير العلمي[٢].

وقد عاب القرآن الكريم على المشركين هذا السلوك، قال تعالى: ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾[الكهف: ٥٦].

وقال أيضاً: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٢٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾[لقمان: ٢٠ ـ ٢١].

فالشريعة ترمي إلى بناء العقول السليمة التي تتبع الحقّ والمنطق، وتنأى عن الجهالة والعناد والخرافة والأوهام وتعطيل العقول.

---

(١) انظر: الفروق: (١/ ٣٧٥).

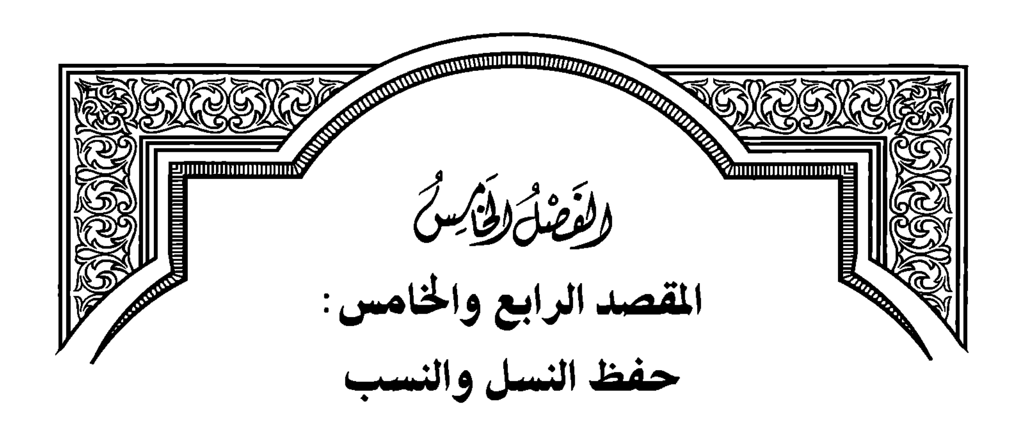
(٢) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٤٤).

ولتحقيق هذا المعنى أيضاً حرَّمت الشريعة تصديق العرافة والكهانة والتنجيم والأبراج وقراءة الفنجان ونحوها من العادات التي تقيّد العقول، وتشلّها، بالأوهام والخرافات.

ومما يساهم في التأثير على العقول اليوم أيضاً: الصحف ووسائل الإعلام، فإنهـا تلعب دوراً في الفتـك في عقول الأجيـال، من خلال غسيل الأدمغة بشكل جماعي، ومحاصرة العقول، حيث تعرض الأخبار والتحليلات التي تمثّل وجهة نظرها، وتربّي العقول على مناهج تفكير فاسدة[1].

* * *

(١) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٦٢).



الفصل الخامس

المقصد الرابع والخامس: حفظ النسل والنسب

المبحث الأول
اختلاف تعابير الأصوليين حول مقصد النسل والنسب

اختلفت تعابير الأصوليين حول عنوان (حفظ النسل) في المقاصد الكلية، فأكثرهم اعتبر مصطلح (النسل)، وهو الذي رجحه المحققون من الأصوليين، ومنهم من عبّر عنه بـ (حفظ النسب).

ومع اختلاف تعابيرهم، منهم من جعلهما مترادفَين، ومنهم من جعلهما متلازمَين، ومنهم من فرّق بينهما.

فقد عبَّر الإمام الغزالي بالمصطلحين (النسل، والنسب) إلاّ أنَّه استقرَّ في «المستصفى» بالتعبير بـ (حفظ النسل)، حيث قال: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»[1]، ومثله فعل الآمدي[2].

وكذلك عبَّر الإمام الشاطبي بحفظ النسل[3]، واعتبره هو المقصد الأصليّ دون قرينيه النسب والعرض.

---

(١) المستصفى: (١/ ١٧٤).

(٢) انظر: الإحكام: (٣/ ٣٠٠)، (٣/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩).

(٣) انظر: الموافقات: (١/ ٣٨)، (٢/ ٩ ـ ١٠)، (٣/ ٤٧ ـ ٤٠٧).

وأمّا التعبير بحفظ النسب: فقد استخدمه الإمام الرازي في «المحصول»[(١)]، والبيضاوي، والأسنوي[(٢)]، وعلماء المذهب الحنفي[(٣)].

وأمّا الزركشي، فقد استخدم كلا المصطلحين، فعبّر بالنسل في معرض حديثه عن أقسام المناسب، حيث قال: «الأول الضروري، وهو المتضمّن حفظ مقصود من المقاصد الخمس، . . . ثالثها: حفظ النسل بتحريم الزنا»[(٤)].

وأمّا تعبيره بحفظ النسب، فقال في سياقه عن مكمّل الضروري: «ويلحق بهذا القسم مكمّل الضروري، كحدّ قليل المسكر. . . وفي حفظ النسب: بتحريم النظر واللمس، والتعزير على ذلك»[(٥)].

ولعلَّ جلَّ الأصوليين الذين يذكرون النسل والنسب يقصدون بالمصطلحين الترادف.

وذلك: أنَّ من عبر بالنسب قصد به: النسل المنضبط بضابط الشرع: لأنَّ كلمة (النسل) على عمومها تتضمّن الولد والذريّة، دون اعتبار كونهم شرعيين أو غير شرعيين، وبهذا يكون الاصطلاح غير مانع من ولد السفاح، ولا بدَّ من اقترانه بالمثال، وهو: (تحريم الزنا) ليتبيّن المعنى المقصود.

وأمّا التعبير بالنسب: فهو يوضح الإطار الشرعي للنسل، وبما أنَّ تحقيق

---

(١) انظر: المحصول: (٥/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

(٢) انظر: نهاية السول في شرح منهاج الأصول: (٤/ ٨٣) للإمام الأسنوي على البيضاوي، عالم الكتب.

(٣) انظر: تيسير التحرير: (٣/ ٣٠٦)، التقرير والتحبير: (٣/ ١٩١).

(٤) البحر المحيط: (٤/ ١٨٨).

(٥) البحر المحيط: (٦/ ١٩٠).

النسب ملازم للنسل، فالتعبير باللاّزم يتضمّن ملازمه، لاسيّما وقد وضّح بعضهم هذا المعنى من خلال الأمثلة والتعليل.

قال صاحب «التقرير والتحبير»: «وحرمة النسب بكلّ من حرمة الزنا بالكتاب والسنة والإجماع، وحدُّه الذي هو الجلد بهذه أيضاً، والذي هو الرجم بالسنة والإجماع؛ لأنّ المزاحمة على الأبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب، المفضي إلى انقطاع التعهّد من الآباء، المفضي إلى انقطاع النسل، وارتفاع النوع الإنساني من الوجود»[1].

وأمّا الذي استخدموا كلمة: (النسل) فقد عبّروا بالمعنى الحقيقي عن مقصودهم، وأمّا اعتبار النسب فهو داخل ضمن المعنى الشرعي للنسل؛ لعدم اعتبار الشارع للنسل دون صحّة النسب، على قاعدة: (المعدوم شرعاً كالمعدوم حسًّا) وكما قال ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[2].

لذلك قرَّر الفقهاء أنَّ ولد الزنى لا يلحق الزاني، وبالسفاح لا يعتبر الولد نسلاً، ولا تجري عليه أحكام البنوّة[3].

وقد أخذ الأصوليون مقصد حفظ النسل أو النسب من حدّ الزنا، وقصدوا بكل واحد ما يلازم قرينه أيضاً.

وصرَّح الإمام الغزالي بالمصطلحين، بعد أن اقتصر على التعبير بالنسل، حيث

---

(١) التقرير والتحبير: (٣/ ١٩١).

(٢) البخاري، كتاب الفرائض، باب: الولد للفراش حرّة كانت أو أمة: (٦٣٦٨)، (٦/ ٢٤٨١)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب: الولد للفراش وتوقي الشبهات: (١٤٥٧)، (٢/ ١٠٨٠).

(٣) انظر: روضة الطالبين: (٦/ ٤٤)، المغني: (٦/ ٢٢٨)، شرح ميّارة: (١/ ٢٤٣)، تبيين الحقائق: (٣/ ١٠٤).

قال: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم». ثم قال: «وإيجاب حدِّ الزنا، إذ به حفظ النسل والأنساب»[1].

وأمّا الإمام الشاطبي وابن عاشور والمعاصرون، فقد فرّقوا بين النسل والنسب، واتّفقوا على أنّ المقصد الضروري للشارع هو حفظ النسل، وأمّا النسب فمنهم من جعله مكملاً للضروري، ومنهم من اعتبره حاجيًّا، كابن عاشور، حيث قال: (وأمّا حفظ الأنساب، ويعبَّر عنه بحفظ النسل، فقد أطلقه العلماء، ولم يبيّنوا المقصود منه، ونحن نفصِّل القول فيه، وذلك إن أريد به حفظ الأنساب: أي النسل من التعطيل، فظاهرٌ عدُّه من الضروري؛ لأنَّ النسل هو خِلقةُ أفراد النوع، فلو تعطّل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، كما قال لوط لقومه: ﴿وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾[العنكبوت: ٢٩]. على أحد التفسيرين، فبهذا المعنى، لا شبهة في عدّه من الكلّيات؛ لأنه يعادل حفظ النفوس، فيجب أن تُحفظ ذكور الأمة من الاختصاء مثلاً، ومن ترك مباشرة النساء باطّراد العزوبة ونحو ذلك، وأن تُحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام، التي بها الولادة، ومن تفشّي إفساد الحمل في وقت العلوق، وقطع الثدي، فإنّه يكثر الموَتان للأطفال بعسر الإرضاع الصناعي على كثير من النساء، وتعذُّره في البوادي، وأمّا إن أريد بحفظ النسب: حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قاعد الأنكحة، وحرم الزنا، وفرض له الحد، فقد يقال: إنَّ عدَّه من الضروريّات غير واضح، إذ ليس بالأمّة من ضرورة إلى معرفة أنَّ زيداً هو ابن عمرو، وإنّما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم.

ولكن في هذه الحالة مضرّة عظيمة، وهي أنَّ الشكَّ في انتساب النسل إلى أصله، يزيل من الأصل الميل الجبلّي الباعث عن الذب عنه، والقيام عليه بما فيه

---

(١) المستصفى: (١/ ١٧٤).

بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله، بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرّة لا تبلغ مبلغ الضرورة؛ لأنَّ في قيام الأمّهات بالأطفال كفايةٌ ما لتحصيل المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرّة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز.

فيكون حفظ النسب بهذا المعنى، بالنظر إلى تفكيك جوانبه، من قبيل الحاجي، ولكنَّه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب، عواقب كثيرة سيئة، يضطرب لها أمر نظام الأمة، وتنخرم بها دعامة العائلة، اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري؛ لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا، وما ورد عن بعض العلماء من التغليظ في نكاح السرِّ، والنكاح بدون ولي وبدون إشهاد»[١].

وأما المعاصرون: فقد قسم د. جمال الدين عطية هذه المصطلحات بحسب المجالات؛ ففي مجال الفرد: استخدم مصطلح (العرض) بمعناه الواسع، ولم يقصره على الأبضاع، وفي مجال الأسرة: استخدم مصطلحي: (النسل والنسب)، وجعل كلاً منهما مقصداً مستقلاً عن الآخر[٢].

وأمّا د. الريسوني فقد عدَّ حفظ النسب مكمِّلاً لحفظ النسل، حيث قال في معرض حديثه عن المقاصد عند الإمام الرازي: «ولاحِظ أيضاً أنَّه يعبّر بالنسب بدل النسل، مع أنَّ التعبير بالنسل أصحّ، فحفظ النسل هو المقصود، وهو الذي يرقى إلى مرتبة الضرورات العامّة، أمّا حفظ النسب: فهو من مكمّلات حفظ النسل»[٣].

وقد عاب على من زاد حفظ العرض، وعلى من عبَّر عن حفظ النسل بحفظ

---

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٢٣٩).

(٢) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة: (١٤٦)، (١٤٩)، (١٥١).

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي: (٤٢)، نسخة: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

النسب، وجعل ذلك نزولاً بمفهوم الضرورات عن مستواها، فقال: «والحقيقة أنّ جعل العرض ضرورة سادسة، تتوضع إلى جانب ضرورات الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، إنَّما هو نزول بمفهوم هذه الضرورات، وبمستوى ضرورتها للحياة البشرية، كما أنه نزول عن المستوى الذي بلغه الإمام الغزالي، في تحريره المركَّز والمنقَّح لهذه الضرورات الكبرى، فبينما جعل الضروري هو حفظ النسل، نزل بعض المتأخرين إلى التعبير بالنسب، ثم إلى إضافة العرض! وهل حفظ الأنساب، وصون الأعراض إلا خادمان لحفظ النسل؟»[1].

* * *

المبحث الثاني
حفظ النسب مقصد مستقلٌّ وليس من المكمّلات والتتمات

لعل القارئ الكريم قد فوجئ بهذا العنوان بعدما قرأ ما قاله الإمام ابن عاشور والدكتور الريسوني من الإسفاف بمقصد حفظ النسب أمام حفظ النسل، وإليك تتمة ما ذكره د. الريسوني في ذلك، حيث قال: «ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة النسب وضرورة العرض، لجاز لنا أن نضيف من باب أولى ضرورة الإيمان، وضرورة العبادة، وضرورة الكسب وضرورة الأكل. . . إلى غير ذلك من الضرورات الحقيقية، المندرجة في الضرورات الخمس، والخادمة لها»[2].

وقبل أن أذكر الأدلّة التي تؤكد على أن حفظ النسب من المقاصد الأصلية المستقلة، أودّ أن أُجيب فضيلة د. الريسوني عن كلامه آنف الذكر جواباً سريعاً.

أما قوله: «ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة النسب. . . لجازلنا أن نضيف من

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي: (٤٨).

(٢) المرجع نفسه.

باب أولى ضرورة الإيمان وضرورة العبادة».

أقول: إنَّ ضرورة الإيمان وضرورة العبادة تشكلان مقصد حفظ الدين، وما المانع من تقسيم حفظ الدين إلى درجتين، واعتبار ضرورة الإيمان بالدرجة الأولى وضرورة العبادة في الدرجة الثانية، ليستقيم ميزان التفاضل بين الضرورات، فحفظ الإيمان أصل، وحفظ العبادة فرع، وإجمال جميع ما يدخل في حفظ الدين في مرتبة واحدة، يؤدي إلى الاضطراب، واختلال سلّم المقاصد.

لذا ذهب بعض المعاصرين إلى تقسيم الدين إلى: (إيمان) و(عبادة)؛ لإلحاح المنهجية العلمية عليهم في ذلك[1]، وانظر ما تقدَّم حول هذا تحت عنوان: (بين ترتيب الضرورات واضطراب الميزان).

وأما قوله: «... وضرورة الكسب وضرورة الأكل»: فثمَّة فرق شاسع بين حفظ النسب وما ذكره من (الكسب) و(الأكل).

فإن الكسب وسيلة لوسيلة الأكل، ومن العبث اعتباره مقصداً.

وأمّا الأكل فهو وسيلة محضه، جعل الله به حفظ النفس، وهو حكم عادي وليس شرعياً وغير مقصود لذاته، ولا وجه لتشبيه حفظ النسب به، ثم إنّه لا يكون ضرورة إلا عند آخر رمق، وإلا فالأصل فيه أنه من الحاجيات.

وأمّا اعتبار حفظ النسب ضرورة مستقلة، وليس مكمّلاً لحفظ النسل، فيتجلى من خلال التفصيل الآتي:

إنَّ المقصود بحفظ النسل: هو بقاء النوع الإنساني، لاستمرار الحياة، وعمارة

---

(١) قال د. جمال الدين عطية: «وإذا كان الإيمان هو الأصل والعبادة فرع فهذا يبرّر جعل مرتبة الضروريات رتباً داخلية وليست على وزان واحد». نحو تفعيل مقاصد الشريعة: (٧٣) وانظر: ما ذكره في هذا المبحث من مساهمات المعاصرين في التفريق بين الإيمان والتعبّد.

الأرض، وهذا الأمر يحصل دون تحقيق النسب، كما في الدول الغربية اليوم، فإن نسبة الأبناء غير الشرعيين مرتفعة، وتقوم دور الرعاية عليهم بالإشراف والتنشئة والتربية والتعليم، حيث تملأ فراغ الأبوّة والأمومة؛ ويكون لهم شأن في مجتمعاتهم.

وأمّا في الدول الإسلامية، وإن كان الأبناء غير الشرعيين قلّة، إلاّ أنَّ الإسلام تكفَّل برعايتهم، فثمَّة أحكام اللقيط، حيث يُشرع لأي مسلم أن يدخله تحت كنفه ورعايته ويقوم بتربيته وتعليمه.

كما أنَّ دُور رعاية الأيتام تقوم بهذا الدور، فتملأ حيزاً من الفراغ الذي يتركه الوالدان.

وبهذا يتحقق حفظ النسل، ويحافظ البشر على النوع الإنساني، لكنّ هذا البقاء الذي يتجاوز ضوابط الشرع ويتكوّن من الإباحية والانحلال، لا وزن له، وغير مقصود للشارع أصلاً، وإلاّ لما وردت أحكام النكاح، ولما حرم الزنا وما يفضي إليه.

وعلى هذا، فليس المقصود بالنسب مجرَّد العناية بالأولاد ورعايتهم وتربيتهم، أو معرفة أنَّ فلاناً ابن فلان، نعم هذه الحاجية لها مكانتها، لكنّ غيابها ليس بذي أثر بالغ، فإنَّ هناك ما يسدُّ مسدَّها.

ولكنَّ المقصود بالنسب: هو أن يتميَّز النوع البشري في التناسل عن الحيوانات، وفق تنظيم الشارع الحكيم، من عقود وشهود وشروط وأحكام قانونية، وحقوق وواجبات مترتبة على كلا الزوجين، وليس بالفوضى والتّحلّل والانحراف والإباحية، لعِظَم حرمة الأبضاع، ولضبط النسل من الاختلاط، والحفاظ على المجتمع، ليعيش مدنياً منتظماً، منضبط الأصل والفرع.

فالنسل غير مقصود أصلاً إذا غابت عنه الضوابط الشرعية، المتمثلة بحفظ النسب.

ومن خلال ما تقدم، نجد أنَّ حفظ النسل مرتبط بحفظ النفس ارتباطاً وثيقاً، وهو امتداد له، إلاّ أنَّ حفظ النفس متعلق بما بعد نفخ الروح من الجنين، وحفظ النسل متعلق بما قبل ذلك، انتهاء بالنطفة والبويضة وصيانة الأعضاء التناسلية.

وأمّا حفظ النسب: فمرتبط بحفظ الدين؛ لأنَّ الأبضاع من حقوق الله، وتحقيق حفظ النسب لا يحصل إلاّ بالانقياد لحكم الشارع، الذي يتضمن التزاماً بشروط وأحكام يحققها الزوج ليخلص إلى حكم استحلال البضع، وهذه الالتزامات أحكام شرعية محضة ما هي إلاّ انقياد لحكم الشريعة يبتغي بها المكلّف بناء علاقته على ما أحلّه الله، وهي مقصودة للشارع بذاتها، عند إقامة العلاقة الزوجية، ولا يصحّ اعتبارها مقصداً مكملاً بوجه من الوجوه.

* * *

• مطلب ـ الأدلة على اعتبار حفظ النسب مقصداً أصليًّا وليس مكملاً:

١ ـ لو قارنَّا بين المقاصد الأصلية ومكمّلاتها وعرضناهما على حفظ النسب، نجده منطبقاً على المقاصد الأصلية دون المكملة.

وإليك ما قاله الإمام الشاطبي، بعد أن ذكر المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية قال: «كل مرتبة من هذه المراتب ينضمّ إليها ما هو كالتتمة والتكملة، ما لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمتها الأصلية»[1].

فالتكملة تقع في الدرجة الثانية من المقاصد الأصلية، ولا يقع بفقدها كثير ضرر، حيث يُستغنى عنها للحفاظ على المقصد الأصلي عند التعارض[2].

---

(١) الموافقات: (٢/ ١٢).

(٢) انظر: الموافقات: (٢/ ١٣).

وهذا المعنى لا ينطبق على حفظ النسب بوجه من الوجوه، فالشرع لم يعتبر النسل إلاّ عن طريق النكاح الشرعي، فحفظ النسب على العكس من معنى التكملة؛ لأنَّ فقده يخلُّ بمشروعية النسل، فهو أصل أصيل، وهو الحاكم على حفظ النسل ولا عكس.

٢ ـ وإذا نظرنا في الأمثلة التي مثَّلوا بها للمكملات، نجد الفرق الشاسع بينها وبين حفظ النسب من حيث الأهمية والدرجة، قال الإمام الشاطبي في أمثلة مكمّلات الضروري: «فأمّا الأولى: فنحو التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدَّة حاجة، ولكنه تكميلي، وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر...»[(١)].

فَهل ثمّة وجه للمقارنة بين هذه الأمور وبين حفظ الأنساب؟

٣ ـ تحقيق حفظ النسب أمر شرعي؛ لأنه الإطار الذي يضفي الشرعية لتحقيق النسل، وأمّا حفظ النسل فهو أمر عادي، أي إنَّ الحصول على الذريّة أمر يخلقه الله عادة عن طريق الاتصال بين الزوجين، والشريعة مبنية على التكليف، والأصل فيها العبادة، فلا يكون الحكم التكليفي فيها (حفظ النسب) بالدرجة الثانية، وإنّما هو أصل مقصود بالدرجة الأولى؛ لأنه الباب الشرعي الأوحد الموصل إلى حفظ النسل، وبدونه تتحول العلاقة إلى هدم لهذا المقصد.

٤ ـ الذي يؤكد على أنَّ حفظ النسب ضروري لا محالة، ولا يصح اعتباره مكملاً: هو ما استحدث اليوم من وسائل تهدم الأنساب، كتأجير الأرحام، وبنوك النطاف غير الشرعية، وصور من التلقيح الصناعي. وهذه كلها تهدم النسب لا النسل،

---

(١) الموافقات: (٢/ ١٢).

فإذا تعارض النسل مع النسب في حالة عقمٍ وتعذّر الإنجاب إلا بطريقة غير مشروعة من هذه الطرق، فهل يسقط حفظ النسب مقابل الحصول على النسل أم العكس؟ وهل شذَّ أحد عن اتفاق علماء الأمة وأباح الحصول على النسل بطريقة غير مشروعة، باعتبار أن حفظ النسب مقصد مكمل وليس أصلياً، يُستغنى عنه لحفظ المقصد الأصلي وهو النسل؟!

أين المعنى التكميلي لهذا المقصد؟ وأين صحة كلام من قال: إن اعتبار حفظ النسب من الضرورات نزول بمفهوم هذه الضرورات؟!.

ولو كانت وسائل الطب الحديثة من التلاعب بالنطاف، وإجراء التلقيح غير الشرعي لو كانت في عصور المتقدّمين أو المتأخّرين من الأصوليين، لما اختلفوا في اعتبار حفظ النسب مقصداً أصلياً ثابتاً.

لقد ظهرت وسائل هدَّامة للأنساب لم تخطر ببال السابقين، فإذا اختلف المتقدمون في ضرورة حفظ النسب بحسب معطيات واقعهم، وبحسب تفسيرهم للنسب، ونزلوا بأهميّته عما عليه اليوم وما يواجه من مخاطر، فحريٌّ بعلمائنا أن يعيدوا النظر فيه، ويعتبروه مقصداً أصلياً قريناً لحفظ النسل، وكلٌّ منهما يكمّل الآخر.

٥ ـ الخلل بحفظ الأنساب يفضي إلى مفاسد بالغة جمّة، أهمها:

أ ـ انتهاك الأعراض وما يحصل من جراء ذلك من تقاتل وفساد.

ب ـ اختلاط الأنساب.

ج ـ قطع النسل؛ لأنَّ الزاني ليس له قصد في الولد، وإنما قصده في اللذة الحاضرة.

د ـ انتشار الفساد الخلقي، وظهور جريمة الزنا.

هـ ـ نزول المصائب وحلول الكوارث والمحن[1] والأمراض الخطيرة، كمرض الزهري والإيدز ونحوهما من الأمراض التي هي برهان ساطع على أهمية هذا المقصد وضرورته.

* * *

المبحث الثالث
وسائل حفظ النسل والنسب

وبما أنَّ حفظ النسل والنسب مقصدان أصليان يكمّل كلٌّ منهما الآخر، فإن وسائل الحفاظ عليهما مشتركة، أهمها[2]:

١ ـ تشريع الزواج والترغيب فيه، والنهي عن التبتل، قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[النساء: ٣].

وقال ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج فإنّه أغضّ للبصر وأحصن للفرج...»[3].

قال أيضاً: «تناكحوا تكثروا، فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة»[4].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد اليوبي: (٢٥٥)، دار الهجرة ـ الرياض، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

(٢) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٥٠) وما بعدها.

(٣) البخاري، باب قول النبي ﷺ: (من استطاع منكم الباءة فليتزوّج...) وما بعده (٤٧٧٨ ـ ٤٧٧٩)، (٥/ ١٩٠)، ومسلم، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه... (١٤٠٠)، (٢/ ١٠١٩).

(٤) مصنف عبد الرزاق، كتاب النكاح، باب: وجوب النكاح وفضله: (١٠٣٩١)، (٦/ ١٧٣)، ومعرفة الآثار والسنن: باب الترغيب في النكاح: (١٠٥٠)، (٥/ ٢١٩) والبيهقي =

وقال ﷺ للنفر الثلاثة: «أما والله إنّي لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنّي أصوم وأفطر، وأرقد، وأتزوّج النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»(١).

٢ ـ إيجاب العدّة على المطلّقة والأرملة، قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨]، وقال في حقِّ المتوفَّى عنها زوجها: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة: ٢٣٤]، ومن أعظم حِكم تشريع العدة: صون المياه من الاختلاط، وحفظ الأنساب.

٣ ـ تحريم الزنا وإقامة الحدّ عليه، وتحريم الفواحش والطرق التي تؤدّي إليها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٣٢] ومثله تحريم اللواط والسحاق ونحو ذلك(٢).

ولأجل ذلك حرم النظر إلى الأجنبية واللمس والخلوة، وكل طريق تفضي إلى الفاحشة.

٤ ـ وجوب انتساب كلّ إنسان إلى أصله، وتحريم التبني(٣).

قال تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾[الأحزاب: ٥].

= بلفظ: «تزوّجوا فإني مكاثر بكم الأمم يوم القامة، ولا تكونوا كرهبانية النصارى»، باب الرغبة في النكاح: (١٣٢٣٥)، (٧/ ٧٨).

(١) البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح لقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، (٤٧٧٦)، (٥/ ١٩٤٩)، ومسلم، باب استحباب النكاح لمن تاقت إليه نفسه... (١٤٠١)، (٢/ ١٠٢٠).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لليوبي: (٢٥٦).

(٣) انظر: النسل: (٢٥٩)، د. فريدة بنت صادق زوزو ـ مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٥ ـ تحريم الزواج من المحارم بالنسب أو الرضاع.

٦ ـ تحريم الوسائل التي تؤدي إلى قطع النسل بالكليّة، كاستئصال الرحم، وقطع الحبل المنوي[1].

٧ ـ بطلان تشريع قوانين عامّة لتحديد النسل[2].

ويمكن تكييف بعض الوقائع المعاصرة التي لها صلة وثيقة بهذا الموضوع، ومن ذلك: إجراء الفحص الطبي قبل الزواج، إذ إنَّ انتشار الأمراض وازديادها، وظهور الأمراض الوراثية تشكل خطراً على النسل والذّرية، وإنَّ خضوع الزوجين لإجراء الفحوص ووقوفهما عند حقيقة وضعهما الصحي يدرأ الخطر المتوقع على النسل، ويضمن دوام حفظه وصيانته[3].

* * *

المبحث الرابع
أثر الوسائل الطبية الحديثة في خلط الأنساب، وآراء العلماء في ذلك

ومما يجدر ذكره في خاتمة هذا المبحث الوقوف على ما استُحدث من بنوك

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة لليوبي: (٢٦٧)، وانظر: تحديد النسل، للدكتور البوطي: (٣٦) مكتبة الفارابي ط٤.

(٢) وهو قرار مجمع الفقه الإسلامي في الكويت الدورة الخامسة: (١/ ٦) جمادى الأولى ١٤٠٩ (١٠ ـ ١٥) كانون الأول/ ١٩٨٨م. ومجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في مكة المكرمة ٢٣/ ٤/ ١٤٠٠ ـ هـ إلى: ٣٠/ ٤/ ١٤٠٠هـ. انظر: تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه: (٥٧٤) د. عبدالله الطريقي، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م دون ذكر المطبعة، وانظر: موقع إسلام أون لاين نت.

(٣) انظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: (١٧٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني.

بشرية وغيرها ذات أثر في خلط الأنساب، على اختلاف درجاتها، ومن أهمها:

بنوك الحليب، وبنوك المني، والتلقيح الاصطناعي، والتفكير بالاستنساخ البشري.

* * *

*** المطلب الأول ـ بنوك الحليب:**

عُرّف بنك الحليب بأنه: مركز مخصّص لجمع الحليب من أمّهات متبرّعات، أو من أمّهـات يعطين حليبهنّ مقابل ثمن معيّن، ومن ثمّ تبيع هذه البنوك الحليب المجموع للأمّهات اللّواتي يرغبن في إرضاعه لأطفالهنّ[1].

وقد اختلف العلماء المعاصرون فيها إلى قولين:

القول الأول: الجواز.

وممن ذهب إلى هذا الشيخ أحمد هريدي، والشيخ عطية صقر، والدكتور يوسف القرضاوي.

القـول الثاني: المنـع، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي في جدة في دورته[2] الثانية، المنعقدة: (١٠ ـ ١٦) ربيع الآخر ١٤٠٦، (٢٢ ـ ٢٨) كانون الأول: ١٩٨٥م.

أهم أدلَّة المجيزين:

١ ـ إنَّ إنشاء بنوك الحليب لا يوقع في المحذور الشرعي؛ لأنَّ الرضاع منها لا يتحقق فيه نشر الحرمة؛ لأنَّ الحرمة بالرضاع لا تثبت إلاّ بشرطين:

(١) انظر: الموسوعة الطبيّة الفقهية: (٤٧٨)، د. أحمد كنعان، دار ا لنفائس، بيروت.

(٢) انظر: البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية: (٣٣٠) وما بعهدها.

ـ مص الثدي.

ـ والتغذية باللبن.

والشرط الأول غير محقق في بنوك الحليب.

٢ ـ لا بدَّ أن يتوفَّر العلم بالرضاع، وهذا الأمر غير متوفر عند الرضاعة من هذه البنوك.

٣ ـ الألبان المختلطة بغيرها لا تثبت بها الحرمة عند بعض الفقهاء، كما أنَّ هذا اللبن مجفف ويضاف إليه الماء بمقدار يزيد على حجم اللبن، والاعتبار للغالب، فلا تثبت الحرمة به.

أهم أدلَّة المانعين:

إنَّ الرضاع من بنك اللبن يتحقق فيه نشر الحرمة مما يؤدي إلى الوقوع في المحذور الشرعي، ووجه انتشار الحرمة بها ما يلي:

١ ـ أن المعتبر في نشر الحرمة هو وصول اللبن إلى الجوف بغرض التغذية، بأي وسيلة كانت، وذلك موجود في الرضاع في هذه البنوك.

٢ ـ أن خلط اللبن بغيره، وتغيّره عن خلقته، سواء بجامد أو بماء أو بحليب آخر ينشر الحرمة، بشرط شرب الجميع، ولا تأثير لهذا الخلط على منع التحريم.

٣ ـ الشك في الرضاع ينشر الحرمة احتياطاً.

٤ ـ الاستدلال بسدّ الذرائع: لأنَّ القول بعدم تأثير اللبن المختلط، ذريعة إلى القول بعدم تأثير اختلاط المنيّ في الأحكام والأنساب، وفي ذلك فساد كبير لا يخفى[1].

---

(١) انظر: البنوك الطبية البشرية: (٣٣٢).

ومن خلال ما تقدّم نجد أن اختلاف العلماء في مشروعية بنوك الحليب مبناه على اختلاف المذاهب في بعض شروط الرضاعة التي تثبت فيها الحرمة.

فمن اعتبر الرضاعة محرّمة من غير شروط منع بنوك الحليب، ومن رأى أن التحريم بالرضاعة لا يقع إلاّ ضمن شروط محدّدة، رأى أن بنوك الحليب لا تتحقق فيها شروط التحريم ومن ثم أجازها.

الترجيح:

والترجيح في هذه المسألة يعود إلى ما قرّره الفقهاء حول النقاط الآتية:

١ ـ هل يُشترط التقام الثدي ليقع التحريم بالرضاعة؟

٢ ـ هل الشك في الرضاع يقع فيه التحريم؟

٣ ـ حكم اللبن الخليط وأثره في التحريم.

* أما شرط التقام الثدي: فقد ذهب الحنفية[١] والمالكية[٢] والشافعية[٣] والحنابلة[٤] إلى أنَّ التقام الثدي ليس شرطاً في التحريم، وإنّما يقع التحريم بمجرّد وصول لبن المرضع إلى الجوف.

وذهب الظاهرية[٥] ورواية عن الإمام أحمد[٦] إلى أنَّ التقام الثدي شرط للتحريم.

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين: (٣/ ٢٠٩)، والبحر الرائق: (٣/ ٢٣٨).

(٢) انظر: الشرح الكبير: (٢/ ٥٠٣، مواهب الجليل: (٤/ ١٧٨).

(٣) انظر: الأم: (٥/ ٤٩)، مغني المحتاج: (٣/ ٤١٥ ـ ٤١٦).

(٤) انظر: الإنصاف: (٩/ ٣٣٦)، المغني: (١١/ ٣١٣).

(٥) انظر: المحلّى: (١٠/ ٧).

(٦) انظر: المغني: (١١/ ٣١٣)، الإنصاف: (٩/ ٣٣٦).

* أمّا الشكّ في الرضاع: فكالشك في المرضعة التي أرضعته، أو الشك في عدد الرضعات أو الشك في وقوعه خلال مدة التحريم ونحو ذلك.

فقد ذهب الجمهور من الحنفية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] إلى أنَّ الشك في الرضاع لا يحرِّم.

وذهب المالكية إلى أنّ الشك في الرضاع يحرّم[4].

* أما حكم اللبن الخليط:

أ ـ اللبن المخلوط بالماء أو الدواء: فقد اتفقت المذاهب الأربعة[5] على أنّه ينشر الحرمة إذا كان الحليب هو الغالب، وأما إذا كان المخالط غالباً فذهب الجمهور إلى عدم التحريم[6]، ورأي الشافعية التحريم[7].

ب ـ الحليب المخلوط بحليب آخر: وهناك حالتان:

الأولى: أن يتساوى الحليبان: فقد اتفقت المذاهب[8] على أنّ الحرمة تقع بكلا الحليبين.

---

(١) انظر: البحر الرائق: (٣/ ٢٣٨)، حاشية ابن عابدين: (٣/ ٢١٢) ما بعدها.

(٢) انظر: حواشي الشرواني: (٨/ ٢٩٠)، الروضة: (٩/ ٩).

(٣) انظر: المغني: (١١/ ٣١٢)، الإنصاف: (٩/ ٣٤٨).

(٤) انظر: حاشية الدسوقي: (٢/ ٥٠٢)، مواهب الجليل: (٤/ ١٧٨).

(٥) انظر: البحر الرائق: (٣/ ٢٤٥)، الشرح الكبير: (٢/ ٥٠٣)، مغني المحتاج: (٣/ ٤١٥)، المغني: (١١/ ٣١٥)، الإنصاف: (٩/ ٣٣٧).

(٦) انظر: البحر الرائق: (٣/ ٢٤٥)، حاشية الدسوقي: (٢/ ٥٠٣)، الإنصاف: (٩/ ٣٣٧).

(٧) انظر: الوسيط: (٦/ ١٨٠ ـ ١٨١)، مغني المحتاج: (٣/ ٤١٥).

(٨) انظر: البحر الرائق: (٣/ ٢٤٥)، حاشية الدسوقي: (٢/ ٥٠٣)، مغني المحتاج: (٣/ ٤١٥)، المغني: (١١/ ٣١٥).

الثانية: أن يغلب أحدهما الآخر: ذهب الجمهور[١] إلى تعلّق الحرمة بالجميع، وهناك قول عند الحنفية وقول عند الشافعية بأنّ التحريم يقع بالغالب فقط[٢].

ومن خلال تفصيل آراء الفقهاء في ذلك نجد أنّ الراجح عدم وقوع الحرمة في شرب الطفل من حليب البنوك؛ لأنّ حليب البنوك مجفّف تضاف إليه كميّة كبيرة من الماء، وقد ذهب الجمهور كما تقدّم إلى أنّ المخالط للحليب إذا كان غالباً، لا يقع التحريم في ذلك الحليب القليل المخالط.

ومن ناحية أخرى: لا يمكن معرفة صاحبات الحليب، وقد ذهب الجمهور أيضاً إلى أنّ الشكّ بالرضاع لا تقع فيه الحرمة. والله أعلم.

* * *

* المطلب الثاني ـ بنوك المنيّ:

أ ـ تعريف بنوك المنيّ:

عُرِّفت بنوك المني بأنها: مخازن وبرّادات لحفظ الحيوانات المنويّة البشرية، بواسطة تبريدها وتجمدها في مادة النيتروجين السائل، وحفظها مجمَّدة لأزمان طويلة[٣].

---

(١) انظر: الشرح الكبير: (٢/ ٥٠٣)، مغني المحتاج: (٣/ ٤١٥)، المغني: (١١/ ٣١٦)، المبسوط: (٥/ ١٤٠).

(٢) انظر: المبسوط: (٥/ ١٤٠)، البحر الرائق: (٣/ ٢٤٥)، مغني المحتاج: (٣/ ٤١٥).

(٣) انظر: الأنساب والأولاد، لعبد الحميد طهماز: (٧٣) نقلاً من كتاب: البنوك الطبية البشرية: (٣٦٤)، وانظر: أحكام التلقيح غير الطبيعي، للدكتور سعد الشويرخ: (٢/ ٤٧٥) دار كنوز إشبيليا ـ الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

ب ـ أهم المحاذير من هذه البنوك:

١ ـ اختلاط الأنساب، وذلك للأسباب الآتية:

ـ عن طريق الخطأ في الحساب الخاصّ في نسبة المني لصاحبه.

ـ كثير من البنوك تقوم بخلط السؤال المنوية مع بعضها.

ـ البحث عن الأرباح في مراكز التلقيح الصناعي، حيث تأخذ هذه المراكز منيًّا من البنك مليئاً بالحيوانات المنويَّة، بدلاً من منيِّ الزوج، لزيادة نسبة نجاح عملية التلقيح.

٢ ـ زيادة نسبة الأطفال غير الشرعيين.

٣ ـ زيادة نسبة الأمراض التناسلية.

٤ ـ قيام بنوك المنيّ الخاصة بمني العباقرة، والحائزين على الجوائز العلمية، أو الذين يتميزون بصفات أُخرى، كالقوَّة والجمال، فتقوم هذه البنوك ببيعه للراغبين والراغبات في إنجاب أطفال أذكياء أو أقوياء، وهو ما يشبه إلى حدٍّ ما نكاح الاستبضاع الذي كان معروفاً في الجاهلية.

٥ ـ يؤدي إنشاء هذه البنوك إلى هدم كيان الأسرة بما تنتجه من أبناء لا يُعرف آباؤهم.

٦ ـ استعمال مني الرجل بعد موته استعمالاً محرَّماً.

٧ ـ تسهيل انتشار الزنى للشابات اللواتي توفِّي أزواجهنّ، فعند وقوع واحدة منهنّ في الفاحشة تدّعي بأنّ الحمل من منيّ زوجها المحفوظ في البنك.

٨ ـ إلغاء رابطة الزواج والاستعاضة عنها بالعلاقات الحرَّة المحرَّمة[1].

---

(١) انظر: البنوك الطبية البشرية: (٣٨١)، المسائل الطبية المستجدّة: (١/ ٢٠٤) وما بعدها، =

ج ـ حكم إنشاء هذه البنوك:

لم يختلف العلماء المعاصرون في تحريم إنشاء مثل هذه البنوك إذا أدّت إلى إحدى المحاذير المتقدّمة، وقد نصَّت لجنة فتوى الأزهر على هذا، حيث جاء فيها: «إن وجود مثل هذه البنوك (بنوك المنيّ) سيؤدي إلى إشاعة الفواحش والمنكرات...»[1].

لكنّهم اختلفوا فيما لو لم يقع المحذور من إنشاء هذه البنوك، واستُخدم المني استخداماً شرعياً، حيث يُتيقَّن من عدم اختلاطه بغيره، ولا يُعطى إلاّ للزوجة الشرعية حصراً.

فذهب أكثرهم إلى تحريم إنشاء هذه البنوك مطلقاً؛ لعدم أمن المحظورات منها مستقبلاً، وذهب بعضهم إلى جواز إنشائها، مثل الشيخ زياد أحمد سلامة وغيره[2].

* * *

* المطلب الثالث ـ التلقيح الاصطناعي (أطفال الأنابيب):

التلقيح الصناعي هو: التلقيح داخل وخارج الرحم بغير الطريق الطبيعي، حيث أريد بتعبير التلقيح الاصطناعي: «كل طريقة أو صورة يتمُّ فيها التلقيح والإنجاب بغير الاتصال الجنسي الطبيعي بين الرجل والمرأة، أي بغير عملية الجماع»[3].

= للدكتور محمد بن عبد الجاد النتشة، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م من سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، بريطانيا.

(١) البنوك الطبية البشرية: (٣٨٤).

(٢) انظر المرجع نفسه.

(٣) النسل: (١٩٥)، انظر: البنوك الطبية البشرية: (٣٩٠).

ولهذه العملية سبع صور، وقد أقرَّ العلماء المعاصرون منها ما يتسق مع أحكام الشريعة وحفظ النسب، وذلك يقع في صورتين، ومنعوا سائر الصور؛ لأنها تفضي إلى اختلاط الأنساب وخرم هذا المقصد.

وإليك التفصيل في ذلك كما نصَّ عليه مجمع الفقه الإسلامي في مؤتمره الثالث الذي عُقد في عمَّان:

«قرار رقم (٤) د ٣/ ٧/ ٨٦ بشأن: أطفال الأنابيب:

إنَّ مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧هـ/ ١١ أكتوبر ١٩٨٦ بعد استعراضه لموضوع التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب) وذلك بالاطلاع على البحوث المقدَّمة، والاستماع لشرح الخبراء والأطبّاء، وبعد التداول، تبيَّن للمجلس:

أنَّ طرق التلقيح الصناعي المعروفة في هذه الأيّام هي سبع:

الأولى: أن يجري التلقيح بين نطفة مأخوذة من زوج، وبيضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثمّ تُزَرع اللقيحة في رحم زوجته.

الثانية: أن يجري التلقيح بين نطفة رجل غير الزوج وبيضة الزوجة، ثم تُزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الثالثة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين، ثم تُزرَع اللقيحة في رحم امرأة متطوِّعة بحملها.

الرابعة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي رجل أجنبي، وبيضة امرأة أجنبية، وتُزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الخامسة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين، ثمّ تُزرَع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى.

السادسة: أن تؤخذ نطفة من زوج، وبيضة من زوجته، ويتمّ التلقيح خارجياً، ثم تُزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج وتُحقَن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها، تلقيحاً داخلياً.

وقرّر:

أنّ الطرق الخمسة الأول كلّها محرَّمة شرعاً، وممنوعة منعاً باتاً لذاتها، أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب، وضياع الأمومة، وغير ذلك من المحاذير الشرعية.

أما الطريقان السادس والسابع فقد رأى مجلس المجمع أنَّه لا حرج من اللجوء إليهما عند الحاجة، مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة»[1].

* * *

*** المطلب الرابع ـ التفكير بالاستنساخ البشري:**

عُرِّف الاستنساخ بتعاريف عدَّة، ولعلَّ أدقها:

«هو استزراع خلية أو مجموعة خلايا من كائن حيّ، ومتابعة نموّها، وتمايزها، لتكوين أنسجة جديدة، أو كائن حيّ كامل جديد»[2].

إنَّ استنساخ البشر كاملاً نوع من العبث ومن تغيير النواميس الكونية الثابتة، لذا أجمع جماهير العلماء المعاصرون إلى منعه وتحريمه؛ لأنَّ المصلحة المأمولة منه

---

(١) الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: (٢٠٨) د. شعبان محمد إسماعيل، دار البشائر ـ دار الصابوني ـ بيروت ـ سورية، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

(٢) الاستنساخ الحيوي أقوال العلماء فيه: (٢٨).

مصلحة ملغاة، أضرارها تربو على مصالحها الموهومة[١].

والمفاسد التي تنتج من الاستنساخ البشري متشعّبة في المجالات كافة.

والذي يهمّنا في هذا المبحث بيان أثره على الأنساب والأسرة.

قال د. الخادمي تحت عنوان: تفويته لمقصد حفظ النسب والعرض: «حفظ النسب والعرض كليّة شرعيّة قطعيّة يقينيّة، مقرَّرة في كل أمّة وملّة، وثابتة في جميع الأديان والعقائد والقوانين والأعراف والأنظمة.

وقد عُلم بما لا يدع مجالاً للشك أنَّ هذه الكليَّة الشرعية المعتبرة، قد أتى عليها الاستنساخ البشري لا ليخدشها وينقص قيمتها ويضعف شأنها فحسب، وإنَّما جاء على خلافها بكل ما أوتي، ليمحقها ويعدمها ويحل محلّها حياة الفوضى الجنسية المدمّرة، والاضطراب الأُسري والاجتماعي، وانهيار البنيان الحضاري المعهود منذ بدء الخليقة إلى الآن»[٢].

وقال د. عارف علي عارف: تحت عنوان: المفاسد المترتبة على الاستنساخ البشري: «ثالثاً: القضاء على وحدة الأسرة: ومن المخاوف المستقبلية لهذا العلم أيضاً: إحداث خلل جسيم في العلاقات الإنسانية، وفي مجال الأسرة، فإنَّ المنجزات الجديدة في علوم الهندسة الوراثية، قد تؤدّي إلى تفكيك الأسرة والتكوين العائلي، والقضاء على مفهوم الأمومة، وانتهاء عصر الرجال وزمن الأزواج، إنَّ هذه النسخ ليست بحاجة إلى أب أو أم بقدر ما هي بحاجة إلى مؤسسة تقوم برعايتها، وقد تمَّ

---

(١) انظر: الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية: (٦٦) د. نور الدين الخادمي، دار الزاحم، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، والاستنساخ أقوال العلماء فيه: (١١١) تأليف: أحلام بنت محمد عقيل، دار طيبة للنشر التوزيع، ط١، ١٤٢٨ ـ ٢٠٠٧م.

(٢) الاستنساخ، للخادمي: (١٠٥ ـ ١٠٦).

إنماؤها في أجهزة خاصة، وعندئذ تصبح مصطلحات: الأمومة، والوالدية، والتواصل الأسري، من مخلفات الماضي... فكيف سوف يكون حال المجتمع بعد تفكّك الأسرة وتمزّقها، بل واندثارها وتلاشيها؟ أيّ دمار يلحق بالمجتمع آنذاك في حالة هدم قدسيّة الأمومة والأبوّة والأسرة؟

إنَّ عمليّة كهذه قد تلغي الحاجة إلى الزواج في بعض المجتمعات، طالما أنَّ الإنسان يستطيع أن يحصل على نسخة من نفسه، وبدون المرور بأي شكل من أشكال الإنجاب، ولذلك فإن الاستنساخ سوف يوقع في إشكالات شرعية عديدة بشأن الأخوة، أو الآباء المستنسخين مع من هم من الصلب نسباً، وقضايا الميراث ونحوها، فالاستنساخ لا يحترم العلاقات الأسرية والنسبية واختلاط الأنساب، وهذا يصادم أصلاً من الضروريات المطلوب المحافظة عليها، وفي كافة ذلك إهدار لكرامة الإنسان وآدميّته، وهو نوع من الإفساد في الأرض[1]، ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾[الروم: ٤١] ولخطورة وقوع هذه القفزة الوراثية لو تحقق ذلك، فإن المجامع والندوات قد عُقِدت في منعه وتحريمه، استعداداً للبلاء قبل وقوعه، ومن تلك المجالس والمنظمات: المنظمة العالميّة للصحّة في ١١ مارس ١٩٩٧، والمجلس الأوربي، ومنظمة اليونسكو، ومجلس النوّاب الأمريكي، والبرلمان النرويجي، والبرلمان الأرجنتيني وغيرها.

وأمّا المجالس الإسلامية، فمن ذلك: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، والمجلس الإسلامي الأعلى بتونس، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة،

---

(١) دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة: (٢/ ٧٥٧ ـ ٧٦٣) د. عمر الأشقر، د. محمد عثمان شبير، د. عبد الناصر أبو البصل، د. عارف علي عارف، د. عباس أحمد الباز، دار النفائس ـ الأردن، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية[١]، وإليك بعض النصوص في ذلك:

أ ـ **المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر**: «من خلال عقدة ندوة في أوّل يونيو ٩٧ بعنوان: الاستنساخ البشري رؤية شرعية، أعلن الدكتور حمدي زقزوق وزير الأوقاف المصري، ود. نصر فريد واصل مفتي الجمهورية المصرية ضرورةَ منعه وحظره، سدًّا للذرائع، ومنعاً لحصول المفاسد المترتبة عليه، كاختلاط الأنساب، واختلال العلاقات القانونية والاجتماعية، وانهيار مؤسسة الأسرة ونظام الزواج، والنزوع إلى النمطية والتماثل، وحرمان البشر من الأسلوب الطبيعي للاستخلاف، فضلاً عن استخدام الاستنساخ في أغراض سياسية واجتماعية مشبوهة»[٢].

ب ـ **المجلس الإسلامي الأعلى بتونس**: من خلال ندوته التي نظمها بتونس العاصمة يوم الخميس ١٣ صفر ١٤١٨ ـ ١٩ جون ١٩٩٧م.

وقد حضر الندوة نخبة من علماء البيولوجيا والشريعة والقانون والأدب وغيرهم.

فعلى صعيد الأفراد: رفض الاستنساخ البشريّ جمع غفير لا يُحصى كثرة من الشخصيات والعلماء والباحثين من مختلف التخصصات والأدوار والمجالات، كما دعوا إلى إيقافه فوراً.

ويمكن أن نذكر أهمّهم؛ وهم:

ـ بابا الفاتيكان يوحنّا الثالث.

ـ البابا شنودة، الذي اعتبر الاستنساخ البشري تدخّلاً في إرادة الله[٣].

---

(١) الاستنساخ، للخادمي: (١٩٣) وما بعدها.

(٢) الاستنساخ، للخادمي: (١٩٥).

(٣) وهناك غيره أيضاً عبروا في استنكارهم للاستنساخ البشري بعبارة: «هو تدخلٌ في إرادة الله» =

ـ د. أحمد المجذوب: الخبير الاجتماعي بمركز البحوث الاجتماعية بالقاهرة.

ـ د. مصطفى محمود.

ـ د. سامية حسن الساعاتي: أستاذة علم الاجتماع بجامعة عين شمس.

ـ د. إبراهيم السيد: أستاذ بجامعة محمد بن سعود.

ـ د. محمد مختار المهدي: أستاذ بجامعة الأزهر.

ـ أ. بشير ترتير: المختص في فيزيولوجيا الحيوان بتونس.

ـ د. رسلان أسامة: أستاذ الوراثة بطب القاهرة.

ـ د. محمد علي البار: مستشار الطب الإسلامي في السعودية.

ـ د. محمد رأفت عثمان: عميد كليّة الشريعة القانون بالأزهر.

ـ د. محمد البرّي: عالم أزهري.

ـ د. الطيّب سلامة: من جامعة الزيتونة.

ـ الشيخ محمد المختار السلامي: مفتي الجمهورية التونسية.

وغير هؤلاء كثير[1].

ج ـ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الدار البيضاء: وقد عُقدت الندوة الفقهية الطبيــة التاسعــة في الدار البيضاء في المغرب، بالتعاون مــع مجمع الفقــه

= وفي الحقيقة هذا التعبير ليس دقيقاً، بل ليس صحيحاً أصلاً؛ لأنَّـه من المحال أن يتدخّل مخلوق في إرادة الله تعالى، فكلّ ما يحصل هو بإرادة الله تعالى، وإلاّ كان مقهوراً حاش لله وهذا محال، قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فالتشنيع على الاستنساخ البشري هو حكم تكليفي، حيث يتعرض المكلّف بسببه إلى عقاب الله؛ لما يجرّ من مفاسد وأضرار، وليس لأنّ المستنسخ يتدخّل في إرادة الله ويفعل ما لا يريده الله، كما يظن الجاهلون.

(١) الاستنساخ، للخادمي: (١٩٦).

الإسلامي، والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحّة العالمية، ومنظمّة الأسيسكو، وقد حضرها عدد من كبار الفقهاء والأطباء والعلماء المتخصصين، لدراسة أمر الاستنساخ البشري، وقـد عقدت الندوة ما بين: ١٤ ـ ١٧ يونيو (حزيران) ١٩٩٧م ودرست الموضوع دراسة جديّة وعميقة، وصدر في ختامها التوصيات التالية:

أولاً: تجريم كل الحالات التي يُقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية، سواء كانت رحماً أم بويضة، أم حيواناً منوياً، أم خليّة جسديّة للاستنساخ.

ثانياً: منع الاستنساخ البشري العادي، فإن ظهرت مستقبلاً حالات استثنائية عرضت لبيان حكمها الشرعي من جهة الجواز.

ثالثاً: مناشـدة الحكومـات من التشريعـات القانونية اللازمة لغلق الأبواب المباشرة، وغير المباشرة، أمام الجهات الأجنبية، والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب؛ للحيلولة دون اتّخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

رابعاً: متابعة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية وغيرها لموضوع الاستنساخ ومستجدّاته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللاّزمة لبيان الأحكام الشرعيّة المتعلقة بها.

خامساً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة في مجال الأخلاقيّات الحياتية، لاعتماد بروتوكولات الأبحـاث في الدولة الإسلاميـة، لإعداد وثيقـة عن حقوق الجنين[١].

* * *

(١) موقع إسلام أون لاين نت، تحت عنوان: موقف الشرع من الاستنساخ البشري، وانظر: الاستنساخ، للخادمي: (١٩٥).



الفصل السادس

المقصد السادس: حفظ المال

أولى التشريعُ الإسلامي اهتماماً كبيراً بالمال، واستفاضت النصوص في أحكامه؛ لأنه الوقود لمركبة الحياة، والوسيلة الأساسية التي ترتكز عليه سائر الضرورات.

والمال في حقيقته وسيلة وليس مقصداً، لكنَّ افتقار سائر الضرورات إليه، رفع بمستواه وأضفى إليه أهميّة عظمى جعلته في عداد المقاصد الضرورية.

المبحث الأول
تعريف المال

المال لغة: لم يُعْنَ أهل اللغة في تعريف المال، وربّما لأنه أوضح من أن يُعرَّف، لذا جاء في «لسان العرب»: «المال: معروف، ما ملكته من جميع الأشياء، والجمع: أموال»[1].

*** المطلب الأوّل ـ المال عند الفقهاء:**

اختلف الحنفية مع الجمهور في تعريف المال.

فقد عرَّفه الحنفية بما يلي:

١ ـ المال: ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادّخاره لوقت الحاجة[2].

---

(١) لسان العرب، مادة (مول).

(٢) البحر الرائق: (٥/ ٢٧٧).

٢ ـ المال: ما يميل إليه الطبع، ويجري فيه البذل والمنع[١].

واختارت «مجلة الأحكام العدلية» تعريفه بما يلي:

«المال: ما يميل إليه طبع الإنسان، ويمكن ادّخاره إلى وقت الحاجة، منقولاً كان أو غير منقول»[٢].

ويؤخذ على هذه التعريفات بأنها لا تعبِّر عن حقيقة المال، فتارة يدخل فيها ما هو ليس منها، وتارة يخرج منها ما هو من المال، فالحدود غير جامعة ولا مانعة.

ففي تعريفهم للمال بقولهم: «ما يميل إليه الطبع» لا يفيد حصراً ولا شمولاً، لأنَّ الطبع يميل إلى أشياء كثيرة غير الأموال.

وقد ينفر من الأموال، كالأدوية مثلاً.

وأمَّا قولهم: «ويمكن ادّخاره لوقت الحاجة» فإنَّ بعض الأموال لا يمكن ادّخارها ككثير من أصناف الخضراوات والفواكه[٣].

وقد نقل صاحب «البحر» تعريف المال عن «الحاوي» بأنّه: اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي، وأمكن إحرازه والتصرّف فيه على وجه الاختيار[٤].

واستحسن الشيخ محمد أبو زهرة هذا التعريف، ووصفه بأنّه كامل صحيح، واعتبر أن إخراج الإنسان المسترق من التعريف (هو نقص فيه كمال)؛ لأنّ أصل

---

(١) الدار المختار (متن حاشية ابن عابدين): (٥/ ٥٠).

(٢) درر الحكام شرح مجلّة الأحكام: (١/ ١٠٠) المادة: (١٢٦).

(٣) انظر: الملكية في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد السلام عبادي: (١/ ١٧٢) مكتبة الأقصى، عمان، ط١، ١٩٧٤م.

(٤) البحر الرائق: (٥/ ٢٧٧).

الإنسان ليس مالاً، وإنّما وقعت عليه المالية لأمر عارض في حالة الرقّ، ويمكن رفعها بالعتق[١].

وأمّا الجمهور: فقد اتّفقوا على معنى المال وحقيقته، على اختلاف عباراتهم وتعريفاتهم.

وجمع د. عبادي هذه المعاني والتعريفات، في حدٍّ جامع محكم بأنه: «ما كان له قيمة ماديّة بين الناس، وجاز شرعاً الانتفاع به في حالة السعة والاختيار»[٢].

* * *

*** المطلب الثاني ـ أوجه الاختلاف والاتفاق بين الحنفية والجمهور:**

إن ثمّة اختلاف بين الحنفية والجمهور في حدِّ المال في بعض المواضع، ويجدر بيان مواضع الاختلاف والاتفاق بينهما، لانعكاس ثمرة ذلك على النتائج والأحكام المترتبة على نظرة كلٍّ من الفريقين، وإليك البيان:

١ ـ الحنفيّة ينحّون الرقيق عن صفة المالية، نظراً إلى الأصل؛ لأن العبودية في الإنسان أمر عارض.

وأمّا الجمهور: فيضمّونه مع الأموال، في خلاف مشهور بينهما.

قال الإمام الغزالي: «القسم الثاني: ما عرف منه مناط الحكم، ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد، فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورةً... والعبد نفس، وهو مال كالفرس، فإمّا أن يُقَدَّر بدله، أو لا يقدَّر، فتارة يُشبَّه

---

(١) الملكية، ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية: (٤٨) للإمام محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

(٢) الملكية في الشريعة الإسلامية ـ عبادي: (١/ ١٧٢).

بالفرس، وتارة بالحرّ»[1].

فرجَّح الجمهور ماليته، لذا أوجبوا في قتله القيمة لا الدية[2].

ورجَّح الحنفيّة إلحاقه بالحرّ، جاء في «تيسير التحرير»: «وقد تردّد العبد المقتول بهما، أي: بالآدمية والمالية... لكنّ العبد أشبه بالحرّ؛ لأنَّ مشاركته مع الحرّ في الأوصاف والأحكام أكثر، لكونه ناطقاً، قابلاً للصناعات إلى غير ذلك»[3].

٢ ـ الحنفية لا يعتبرون المنافع من الأموال المتقوّمة؛ لأنها أعراض لا يمكن حيازتها إلاّ بحيازة أصولها من الأعيان، لذا أدخلوا في تعريف المال قيد: (وأمكن إحرازه).

وأمّا الجمهور: فقد أدخلوا المنافع ضمن الأموال، واستدلوا على ذلك بما يلي:

أولاً: إن المصالح تُقوَّم بمنافع الأشياء لا بذواتها، والذات لا تصير مالاً إلاّ بالمنفعة.

ثانياً: العرف العام في الأسواق والمعاملات المالية، يجعل المنافع غرضاً مالياً تُدفع لأجلها القيم والأعراض، فالمَتاجر والأسواق تُتّخذ فيها المنافع مُستَغَلاً، حيث تزيد قيمتها كلما ربت منافعها.

ثالثاً: التشريع الإسلامي اعتبر المنافع أموالاً؛ لأنه أجاز أن تكون مهراً، والماليّة شرط في المهر، قال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَٰلِكُم

(١) المستصفى: (١/ ٣٢٣).

(٢) المغني: (٨/ ٢٣٧).

(٣) تيسير التحرير: (٤/ ٥٤).

مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾[النساء: ٢٤].

فاتفاق الفقهاء على جواز أن تكون المنفعة مهراً دليل على ماليّتها[١].

لذا نلاحظ التعبير في تعريف الجمهور: (وجاز شرعاً الانتفاع به) فنظروا إلى المقصد من المال وهو الانتفاع، ولم يفرّقوا في المالية بين المنفعة والأعيان.

* ونشأ عن اختلافهم في ماليّة المنافع اختلاف في بعض المسائل، منها:

أ ـ زوائد المغصوب مضمونـة عند الجمهور مطلقاً، سواءً كانت متّصلة أو منفصلة، وسواء كانت موجودة عند الغصب أو طارئة.

وأمّا الحنفيّة: فلا يضمّنون زوائد المغصوب إلاّ عند منع المالك منها، وقبل ذلك هي أمانة، وهذا الحكم عامّ عند المتقدّمين.

وأمّا المتأخرون منهم: فأفتوا بالتضمين في منفعة العين الموقوفة، والمملوكة ليتيم، أو شيئاً معدًّا للاستغلال؛ لضعف سلطان الدين في النفوس[٢].

ب ـ المنفعة لا تُورَّث إذا مات مستأجرها عند الحنفيّة، فلو مات المستأجر قبل انتهاء مدّة الإجارة، فالعقد ينتهي بموت المستأجر، وليس لورثته البناء على عقد مورّثهم؛ لأنَّ المنفعة ليست مالاً عندهم، ولا تجري أحكام التركة إلاّ على المال.

وأمّا الجمهور: فيورّثون منفعة الإجارة، ويحلّ الورثة عندهم محلّ المورِّث، ولا ينتهي العقد إلاّ بانتهاء مدّة الإجارة[٣].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، د. حميدان: (٢٠٧)، حقوق الاختراع والتأليف في الفقه الإسلامي: (٢١٨) حسين الشهراني ـ دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٢) انظر: المقاصد العامة، للعالم: (٤٧٤)، المغني: (٥/ ١٥١)، درر الحكام شرح مجلة الأحكام: (٥٠٧).

(٣) انظر: المغني: (٥/ ٢٧١)، بدائع الصنائع: (٤/ ٢٢٢)، المقاصد العامة للعالم: (٤٧٤).

ج ـ الحقوق المعنويـة: كحقـوق الاختراع والتـأليف، والاسم التجاري، والعلامات الفارقة التجارية ونحوها.

فإن الخلاف يجري فيها، فعلى أصل الجمهور: هذه الحقوق تُعدُّ أموالاً، وباعتبار ماليّتها فهي حقوق خالصة لأصحابها، يحرم سرقتها أو ادّعاؤها أو تزويرها، ولملاّكها حقّ حمايتها، ورفع الدّعاوى على من يعتدي عليها.

وذهب كثير من العلماء المعاصرين إلى هذا الرأي، منهم:

الشيخ بكر عبدالله أبو زيد، والشيخ محمد تقي العثماني، والشيخ فتح محمد اللكنوي، ود. فتحي الدريني، والشيخ أبو الحسن علي الندوي، ود. عماد الدين خليل ود. وهبي سليمان غاوجي، ود. وهبة الزحيلي، ود. يوسف القرضاوي، ود. مصطفى الزرقا، ود. محمـد سعيـد رمضان البوطي، والشيخ علي الحفيف وغيرهم كثير[1].

وأمّا الحنفية، فلعدم اعتبارهم المنفعة المجرّدة مالاً، فالأصل عندهم عدم جريان الأحكام السابقة عليها؛ لأنها لا تدخل ضمن الحقوق العينية ولا الشخصية.

وممن ذهب إلى هذا من العلماء المعاصرين: الشيخ محمد الحامد، والشيخ عبدالله بن بيه، ود. أحمد الحجي الكردي، ود. محمد عبد اللطيف الفرفور[2].

ولا يخفـى على الناظر عدم موافقة هذه المسألة عند الحنفية لروح التشريع ومقاصده؛ لما في ذلك من تنكّر لصاحب الحق، وبخس للقيمة المعنوية وللجهود الفكريـة؛ لأنَّ عدم ترتيب الأحكام عليها يفضي إلى الفوضى والتدليس والادّعاء

---

(١) انظر: حقوق الاختراع والتأليف: (٢٣٨).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام، نظرية الالتزام، للزرقا: (٣/ ٢١)، وانظر: تفصيل المسألة في: حقوق الاختراع والتأليف: (٢٣٤ ـ ٢٧١).

والاعتداء على تلك الحقوق التي لا تقارن قيمتها بالحقوق الماديّة. انتهى.

٣ ـ اتّفق الفريقان على أنَّ المال هو ما جاز الانتفاع به في حالة السّعة والاختيار، لا عند الضيق والاضطرار، ليخرجوا من الحدّ ما جاز للمضطر أكله أو شربه كالميتة والخمر.

٤ ـ اتفق الفريقان على شرط جواز الانتفاع بالشيء شرعاً لاعتبار ماليّته، وهذا الشرط جاء صريحاً في تعريف الجمهور الذي صاغه د. عبادي، وأمّا الحنفيّة فقد ذكروه في شروحهم، جاء في «البحر الرائق»: «والماليّة إنّما تثبت بتموّل النَّاس كافَّة، أو بتقويم البعض، والتقوُّم يثبت بها، وبإباحة الانتفاع به شرعاً، فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول النَّاس، لا يكون مالاً كحبَّة حنطة، وما يكون مالاً بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوَّماً، كالخمر...»[1].

لكنّهما اختلفا فيما جاز الانتفاع به وكان نجس العين، فهل يُعَدُّ مالاً وتجري فيه المعاوضات أو لا؟

ذهب الجمهور إلى أنّ النجس ليس بمال، ولا تجري فيه المعاوضات[2].

وذهب الحنفية إلى أنّه مال مادام ينتفع به، دون النظر إلى طهارة عينه[3].

واستدلّ الجمهور بالأحاديث التي تنهى عن بيع الكلب والخمر ونحوهما من النجاسات، منها: «أنّه ﷺ نهى عن ثمن الكلب»[4]، وقوله: «إنّ الله حرَّم بيع الخمر

---

(١) البحر الرائق: (٥/ ٢٧٧).

(٢) انظر: منهاج الطالبين، للإمام النووي: (٢١١) دار المنهاج، اعتناء محمد طاهر شعبان، ط١، ١٤٢٦هـ، بيروت، وشرح مختصر خليل: (٥/ ١٥)، والإنصاف: (٤/ ٢٨٠).

(٣) انظر: بدائع الصنائع: (٥/ ١٤٢)، الهداية: (٤/ ٩١).

(٤) البخاري، كتاب البيوع، باب ثمن الكلب: (٢١٢٢)، (٢/ ٧٧٩) ومسلم، كتاب المساقاة، باب: تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن: (١٥٦٧)، (٣/ ١١٩٨).

والميتة والخنزير»[1]، فجعلوا علَّة التحريم النجاسة، وعمّموا الحكم على كلّ ما تحققت فيه صفة النجاسة، ووافقهم في ذلك أبو يوسف رحمه الله.

قال إمام الحرمين: «إذا كانت إحدى العلتين تعمّ الأحوال، كقول الشافعي في منع بيع الكلاب، فإنّه اعتبر النجاسة، وكانت العلّة الأخرى تختص ببعض الأحوال، كالانتفاع الذي تمسّك به أبو حنيفة في جواز البيع، وهذا لا يجري في الجرو»[2].

وردَّ الكاساني على أبي يوسف والإمام الشافعي رحمهما الله في جواز بيع الكلب بقوله:

«ولنا أنَّ الكلب مال، فكان محّلاً للبيع كالصقر والبازي، والدليل على أنه مال: أنّه مُنْتَفع به حقيقة، مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق، فكانت مالاً مسَّت الحاجة إلى شرعه؛ لأنّ شرعه يقع سبباً ووسيلة للاختصاص القاطع للمنازعة؛ إذ الحاجة إلى قطع المنازعة فيما يُباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق»[3].

وجاء في «الهداية»: «. . . ولا بأس ببيع السرقين، ويُكرَه بيع العذَرة، وقال الشافعي رحمه الله: لا يجوز بيع السرقين أيضاً؛ لأنه نجس العين فشابه العذرة وجلد الميتة قبل الدباغ، ولنا: أنّه مُنْتَفع به؛ لأنَّه يُلقى في الأرض لاستكثار الريع، فكان مالاً، والمال محلٌ للبيع»[4].

---

(١) البخاري، باب بيع الميتة والأصنام: (٢١٢١)، (٢/ ٧٧٩)، ومسلم، باب: تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام: (١٥٨١)، (٣/ ١٢٠٧).

(٢) البرهان: (٢/ ٨٤١).

(٣) بدائع الصنائع: (٥/ ١٤٢).

(٤) الهداية: (٤/ ٩١).

كما ردَّ الحنفيّة على حديث نهـي النبي ﷺ عن ثمن الكلب، بأنّه منسوخ، وعلل محمـد بن الحسن رحمه الله ذلك بقوله: «لأنّه بلغنا أنه [ﷺ] كان أَمَر بقتل الكلاب، ثم نهى عنه بعد ذلك، وقال: «اقتلوا كل أسود بهيم فإنَه شيطان»[١] فكان تحريم بيعهـا عندنا حين أمر بقتلهـا وإخراجها، فلما نهى عن ذلك رسول الله ﷺ نُسِخَ تحريم بيعها، ومما يدلّكم على هذا أنّ الحديث منسوخ، أنه جاء في الحديث: «أنّ من السحت ثمن الكلب وأجر الحجّام»، ثم رخَّص في أجر الحجّام، كذلك رخَّص عندنا في بيع الكلب النافع حين نهى عن قتلها»[٢].

ولم ير الحنفية أن النجاسة وصف مؤثّر في البيوع؛ لأنها من المخيل الإقناعي لا الحقيقي، إذ الطهـارة تُشترط في الصـلاة لا في البيـوع، وبمثلـهم قال الإمـام الغزالي[٣]، قال البخاري الحنفي: «والإقناعي ما يُتوهَّم أنّه مناسب ثم إذا تؤمّل يظهر خلافه، كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث إنها نجسة تناسب الإذلال، والبيع يقتضي الإعزاز، لكنّ معنى النجاسة كونها مانعة من صحّة الصلاة، وهذا لا يناسب بطلان البيع، والحكمة المجرّدة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها، بل في الجنس، فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها، أي: يدور الوصف مع الحكمة»[٤].

* * *

(١) أخرجه الإمام أحمد من حديث عبدالله بن مغفل المزني: (٢٠٥٨١)، (٥/ ٥٦)، والبيهقي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في قتل الكلاب: (١٠٨١٧)، (٦/ ١٠).

(٢) الحجة، للإمام محمد بن الحسن الشيباني: (٢/ ٧٥٩).

(٣) انظر: شفاء العليل: (٨٥).

(٤) التوضيح في حل غوامض التنقيح: (٢/ ١٣٧).

* **المطلب الثالث ـ الترجيح:**

من خلال تتبُع الأحاديث يتبيَّن أنّ النبي ﷺ نهى عن بيع ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: أعيان محرَّمة لذواتها لا لنجاستها، كحديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما: «أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول عام الفتح وهو بمكة: إنّ الله ورسوله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام»[1]، وفي حديث آخر: أن رسول الله ﷺ: «نهى عن ثمن الدم». فالخمر والميتة والخنزير والدم يحرم تناولها بنص الكتاب، والأصنام يحرم اقتناؤها.

وهذه الأصناف عندما حُرِّمت لذواتها حُرّمت أثمانها، كما جاء في الحديث: «وإنَّ الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه»[2].

الصنف الثاني: الكسب الذي يكون أجرة للمعصية، كحديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه: «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن»[3].

أمّا ثمن الكلب: فقد تقدَّم أنَّ الحنفية قالوا بنسخه، وباعتبار عدم نسخه، فإنَّ النبي ﷺ «نهى عن اقتناء الكلب إلاَّ كلب الصيد أو الحرث أو الماشية»[4]. فكان

(١) البخاري، كتاب البيوع معلّقاً: (١١١)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب: تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام: (١٥٨١)، (٣/ ١٢٠٦).

(٢) ابن حبّان، ذكر الخبر الدال على أن بيع الخنازير والكلاب محرّم ولا يجوز استعماله: (٤٩٣٨)، (١١/ ٣١٢). مسند أبي الجعد: (٣٣١٩)، (٤٧٩)، مسند الإمام أحمد من حديث ابن عباس: (٢٩٦٤)، (١/ ٣٢٢).

(٣) البخاري، باب ثمن الكلب: (٢١٢٢)، (٢/ ٧٧٩)، ومسلم، باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن... (١٥٦٧)، (٣/ ١١٩٨).

(٤) البخاري، كتاب المزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث: (٢١٩٧)، (٢/ ٨١٧)، ابن ماجه: =

النهي عن ثمن الكلب لمنع اقتنائه، وليس لنجاسته، لذا ذهب عدد من السلف منهم عطاء بن رباح والنخعي إلى جواز بيع كلب الصيد[1]؛ لعدم النهي عن اقتنائه.

وأمّا مهر البغي وحلوان الكاهن: فهما من الأموال الخبيثة؛ لأنها أجرة على معصية الله تعالى، وهما محرّمان بالإجماع.

الصنف الثالث: تحريم كلّ ما فيه قمار وسحت وربا، وكل معاوضة تحتوي على غرر، أو ينتظم تحتها معنى الظلم والغبن وأكل المال بالباطل. ونصوص الكتاب والسنة تطفح بها، وتشدّد الوعيد فيها.

ولم يرد أي نص صريح في النهي عن بيع عين لنجاستها، ولم نجد نهياً من النبي ﷺ في بيع السرقين، مع نجاسته وكثرة استعماله، وقد كان أهل المدينة أولي زراعة، وكثيراً ما يتعاملون به، ولو كان بيعه محرّماً لورد شيء من ذلك عن النبي ﷺ.

ومن ثمّة نجد أنَّ رأي الحنفية أقرب إلى مقاصد الشرع في اعتبارهم المالية في كلّ ما تحقّق فيه النفع الذي أجازه الشرع، وأنّ وصف النجاسة، غريب عن هذا الباب.

* * *

= كتاب الصيد، باب النهي عن اقتناء الكلب إلاّ كلب صيد أو حرث أو ماشية: (٣٢٠٤)، (٣٢٠٥).

وأما النهي عن ثمن السنور فقد وردت فيه أحاديث لا تصح، وقد أخرج الحديث الإمام الترمذي ثم قال: «هذا حديث في إسناده اضطراب، ولا يصحّ في ثمن السنور، وقد روى هذا الحديث عن الأعمش بعض أصحابه عن جابر واضطربوا على الأعمش في رواية هذا الحديث». سنن الترمذي، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب والسنور: (١٢٧٩)، (٣/ ٥٧٧).

(١) انظر: فتح الباري: (٤/ ٤٢٦).

المبحث الثاني
مقاصد الشريعة في الأموال ووسائل تحقيقها

إنَّ الوظيفة الأصلية للأموال هي المحافظة على مقاصد الشارع، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل، وحفظ المقاصد العامّة كعمارة الأرض، وإقامة العدل في إعطاء الحقوق لأصحابها، وتحقيق التآلف والمحبّة بين المسلمين، بصلة الأرحام والهبات ونحو ذلك[١].

وقد أوجز الشيخ ابن عاشور مقاصد الأموال في خمسة أشياء، وهي: الرواج، والوضوح، والحفظ، والإثبات، والعدل[٢].

وإليك التفصيل:

*** المطلب الأول ـ الرواج:**

يتحقق رواج المال بدورانه بين أيدي أكبر عدد ممكن من الناس بوجه مشروع[٣].

الوسائل التشريعية لتحقيق مقصد الرواج:

١ ـ الترغيب في المعاملات وفسح المجال في التجارة، قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾[البقرة: ٢٨٢].

قال ابن عاشور: «وقد دلت إشارة قوله تعالى [الآية] على أهميّة إدارة التجارة في نظر الشريعة، حتى رخَّصت في ترك الإشهاد المحثوث عليه حرصاً

(١) انظر: نحو تفعيل المقاصد: (١٤٧).

(٢) مقاصد الشريعة: (٤٧٠).

(٣) المرجع نفسه.

على نفي العوائق عنها»[١].

وكان العرب يحرّمون التجارة في الحج بأسواقهم، مجنّة وذي المجاز وعكاظ، إذا دخل شهر ذي الحجة، وكانوا يقولون لمن يتّجر في العشر من ذي الحجة: (هؤلاء الداج وليس بالحاج)، فأبطل الإسلام ذلك بنص قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[البقرة: ١٩٨] أي: أيام الحج[٢].

ومن ذلك: أن الله تعالى بعد أن نهى عن البيع وقت النداء، أمر به بعد الفراغ من الصلاة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة: ٩] ثم قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾[الجمعة: ١٠].

فلو لم تكن التجارة مقصودة للشارع لسكت عنها بعد النهي، ولما أولى لها اهتماماً، ما دامت لا تتعلق بذكر ولا بصلاة، لكنّ ذكرها فيه إشارة على اعتبارها والترغيب فيها.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۙ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[المزمل: ٢٠].

فكما خفف الله تعالى عن المجاهدين، خفف عن الساعين في الأرض يبتغون من فضل الله، بل قدّم التُّجار على المجاهدين، وقد فهم ابن عمر رضي الله عنهما من هذه الآية فضيلة التجارة والضرب في الأرض، فقال في هذه الآية: «ما خلق الله موتة أموتها

---

(١) مقاصد الشريعة: (٤٧٢).

(٢) المرجع نفسه.

بعد القتل أحبَّ إليَّ من أن أموت بين شعبتي رحل، أضرب في الأرض أبتغي من فضل الله»[١].

٢ ـ عدم اعتبار الشرع للجهالة في بعض العقود المشتملة على شيء من الغرر، كالمغارسة والمساقاة والسلم والقراض والجعالة ونحوها؛ لأنَّ مصلحة هذه العقود تقتضي الجهالة في موضع محدّد، منها ما يتعلق بالأجل كالجعالة والقراض، ومنها ما يتعلق بالعين الغائبة كالسلم، ومنها ما يتعلق بالمنتوج كالمغارسة والمساقاة.

كما جاء العفو عن الغرر اليسير، أو ما كان في اشتراط انتفائه مشقة كبيع البندق والفستق والبطيخ ونحوها، والبيع على الوصف، كالبرنامج ونحو ذلك.

وقد عقد الإمام العز بن عبد السلام فصولاً بعنوان: (ما خالف القياس في المعاوضات وغيرها من التصرّفات)[٢]، وذكر ما استثناه الشرع من عقود تشتمل على جهالة وغرر؛ تيسيراً ورفعاً للحرج.

٣ ـ اعتبار الشرع أصل العقود المالية مبنّي على اللزوم دون التخيير إلاّ بشرط[٣]، لأجل الرواج، قال الإمام القرافي: «واعلم أنّ الأصل في العقود اللزوم؛ لأنّ العقود أسباب لتحصيل المقاصد من الأعيان، والأصل ترتيب المسبّبات على أسبابها»[٤].

٤ ـ ومن معاني الرواج المقصود: انتقال المال بأيدٍ عديدة في الأمة، على وجه

---

(١) تفسير القرطبي: (١٩/ ٥٦)، تخريج الأحاديث والآثار، للزيلعي: (١٤٢٦)، (٤/ ١١٢).

(٢) قواعد الأحكام: (٢/ ١٤٨ ـ ١٦٨).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٧٤).

(٤) الفروق: (٣/ ٤٤٤).

لا حرج فيه على مكتسبه، وذلك بالتجارة وبأعواض العَمَلة التي تُدفع لهم من أموال أصحاب المال.

فتسيير دوران المال على آحاد الأمة، وإخراجه من أن يكون قارًّا في يد واحدة، إلى أن يكون متنقلاً بين الناس مقصد شرعي، فُهمت الإشارة إليه من قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧].

ولهذا المعنى أقرّ معاذ عمر رضي الله عنهما في عدم تقسيمه لسواد العراق، حيث قال: «إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي هؤلاء القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة»[1].

وقد راعت الشريعة هذا المقصد بوجه لطيف، حيث منحت المكتسب حقّ التمتع بماله، ولم تصادره منه مهما بلغ من الكثرة؛ لما في النفس من جبلة حبِّ المال والشحِّ به.

فأباحت لمالك المال في مدّة حياته التصرّف به، حثًّا للناس على السعي والاكتساب، لتوفير ثروة الأمة، وإبعاد المفشلات عنها، ولم تجعل على المال إلاّ حق الزكاة والركاز، وعلى الإمام تخميس الغنائم.

وأمّا بعد وفاته: فقد نفَّذت الشريعة مقصدها من توزيع الثروة توزيعاً لطيفاً؛ لأنَّ مُكتسب المال قد قضى منه رغبته في حياته، فصار تعلّق نفسه بماله بعد وفاته تعلقاً ضعيفاً، فعِلمُ المكتسب باقتسام ماله بعد موته لا يثبّطه عن السعي والكدّ في تنميته مدّة حياته، فشُرِعَت أحكام المواريث[2].

---

(١) كنز العمال، للهندي: (١١٦٨١)، (٤/ ٥٧٣)، تاريخ دمشق، لابن عساكر: باب ذكر حكم الأرضين وما جاء في تقسيمها. . . (٢/ ١٩٤)، فتح الباري: (٩/ ٣٨٤).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٧٥).

٥ ـ ومن وسائل رواج الثروة: القصد إلى استنفاد بعضها، وذلك بالنفقات الواجبة على الأهل والأقارب.

ومن طرق الاستنفاد: نفقات التحسين والترفُّه، وهي وسيلة عظيمة لانتفاع الطبقتين: الوسطى والدنيا في الأمّة من أموال الطبقة العليا، وهي أيضاً عون عظيم على ظهور مواهب أهل الصنائع والفنون في تقديم نتاج أذواقهم وأناملهم.

هذه النفقات هي المُشار إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ﴾[الأعراف: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْۚ﴾[الأعراف: ٣١].

إلاّ أن طلب الشارع لهذا النوع لم يكن حثيثاً؛ اكتفاءً بوازع النفوس التي تصبوا إلى الترفّه والتزيينات، وتجنّباً من أن يجرَّ الأمر بها إلى الإسراف المذموم[1].

وللحفاظ على مقصد الرواج، فقد حرَّمت الشريعة الوسائل التي تعوقه.

أهم معوّقات الرواج:

أولاً ـ الاحتكار:

ومعنى الاحتكار: حبس السلعة عن البيع[2].

واختلف الفقهاء فيما يقع فيه الاحتكار.

فذهب الجمهور إلى أن الاحتكار إنما يقع في القوت دون غيره[3]، فالإثم مقتصر عليه.

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) القاموس الفقهي، لسعدي أبو جيب: (٩٥) دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

(٣) انظر: المهذب، للشيرازي: (١/ ٢٩٢)، الإنصاف: (٤/ ٣٣٨)، تبين الحقائق: (٦/ ٢٨).

وذهب الإمام أبو يوسف والمالكية إلى أنَّ الاحتكار يحرم في كل ما تدعو حاجة الناس إليه، ويضرّ بالعامّة حبسُه، ولو كان ثياباً أو دارهم ونحو ذلك، اعتباراً لحقيقة الضرر؛ إذ هو المؤثر في الكراهة[1].

وهذا المعنى هو أقرب إلى روح التشريع ومقاصده؛ لأنَّ الحاجات تتغيَّر وتزداد في كل زمان، لاسيّما اليوم، حيث تعقّدت الحياة، وتوقّفت الضرورات والحاجيات على وسائل لم تكن من قبل، كمصادر الطاقة التي تدخل في جميع القطاعات، وتتوقف عليها حركة الحياة بأشكالها وألوانها كافَّة، فاحتكارها وغلاؤها يوقع في الحرج الشديد والمشقة.

وكالأسمدة التي تعتمد عليها الزراعة، فإن احتكارها يرفع من أسعارها، ومن ثم ترتفع أسعار الإنتاج الزراعي.

وكالأدوية التي لا يستغني عنها الزّمنى، فاحتكارها وغلاؤها يفضى إلى تكليف المريض وذويه ما لا طاقة لهم به من بذل الأموال فيها، أو عدم القدرة على شرائها، فيعود ذلك إليه بزيادة الأوجاع أو الهلاك.

فالاحتكار اليوم لا يتوقف على القوت كما كان عليه الأمر سابقاً؛ لأنه أضحى السبب الرئيسي في إعاقة التداول، وغلاء الأسعار في كل ما لا يمكن الاستغناء عنه.

وقد حذَّر النبي ﷺ من الاحتكار فقال: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقاً على الله أن يُقعده بعظم من النار يوم القيامة»[2].

---

(١) انظر: تبين الحقائق: (٦/ ٢٨)، السيل الجرار: (٣/ ٨٠).

(٢) أخرجه الإمام أحمد من حيث معقل بن يسار ﷺ: (٢٠٣٢٨)، (٥/ ٢٧) والبيهقي في السنن الكبرى: (١٠٩٣٣)، (٦/ ٣٠)، والطبراني في الكبير من حديث زيد أبي المعلّى عن الحسن: (٤٧٩)، (٢٠/ ٢٠٩).

وقال أيضاً: «من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ»[(١)].

وغدا الاحتكار اليوم أشد ضرراً وأعظم خطراً مما كان عليه سابقاً، حيث كان مقتصراً على الأفراد من التجّار، فهم لا يخرجون عن قبضة السلطة التي تمنعهم منه.

وأمّا اليوم فثمّة دول عظمى تحتكر أقوات وحاجيات الشعوب بأكملها، وثمَّ شركات كبرى هي مركز التصدير لجميع المؤسسات، فتقوم باحتكار الإنتاج ثم ترفع الأسعار، فيعم الغلاء على الجميع.

يقول أ. جون آيز أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية: «وخطر الاحتكار على الاقتصاد العالمي أصبح في غير حاجة إلى مزيد من البيان، وكلنا نعلم كيف تغلغل الاحتكار ـ الظاهر والخفي ـ في أكثر ميادين الإنتاج العالمي، وكيف تحالف المحتكرون من أقطاب المال عبر حدودهم مع زملائهم في بلاد أخرى، ونجحوا في تحديد الأسعار التي تؤتيهم الربح الفاحش، وخلقوا الأزمات، وتآمروا على بخس أثمان المواد الخام التي تنتجها البلاد النامية؛ إضراراً بأكثر من ثلثي سكان الأرض، ولا تزال جهود الأمم المتحدة ـ العناصر الطيبة فيها ـ تتعثَّر في محاولة التخفيف من ويلات هذا الداء الوبيل»[(٢)].

وبدافع الجشع، والتحكم في الأسواق، وإعاقة التداول، وتقليل الخيرات على الشعوب النامية، يلجأ المحتكرون أحياناً إلى إتلاف فائض إنتاج بعض المواد في سبيل الحفاظ على الغلاء، وبالمقابل هناك الملايين من البشر يموتون جوعاً.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد من مسند أبي هريرة ﷺ: (٨٦٠٢)، (٢/ ٣٥١)، ومجمع الزوائد، باب الاحتكار: (٤/ ١٠٠).

(٢) مقوِّمات الاقتصاد الإسلامي: (٩١).

ثانياً ـ كنز الأموال:

منع الإسلام من كنز الأموال وتكديسها وتجميدها بالمعنى الذي يخالف مقصد التشريع منها؛ لأنَّ حبس المال عن التداول، والكف عن الإنفاق في سبيل الله، ومنع الزكاة، من شأنه أن يفسد التوازن المالي والتجاري الاقتصادي عامّة، ويفسد معه التوازن الاجتماعي(١).

فهدَّد الله تعالى الذين يكنزون أموالهم دون أن يؤدوا حقَّها، وتوعَّدهم بعذاب أليم، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٣٤ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[التوبة: ٣٤ ـ ٣٥].

والكنز في الشرع: هو المال الذي لم تؤدَّ زكاته، كما فسَّر ذلك ابن عمر رضي الله عنهما، فقد أخرج البخاري وغيره عن خالد بن أسلم، قال: «خرجنا مع عبدالله بن عمر رضي الله عنهما فقال أعرابي: أخبرني عن قول الله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ . . .﴾ قال ابن عمر رضي الله عنهما: من كَنَزَها فلم يؤدّ زكاتها فويل له، إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة، فلما أنزلت جعلها الله طهرة للأموال»(٢).

وقال ابن عمر رضي الله عنهما أيضاً: «كلُّ مال أُدِّيت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز، وكل مال لا تؤدَّى زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً على وجه الأرض»(٣).

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، للعالِم: (٤٩٨).

(٢) البخاري، كتاب الزكاة، باب: ما أُدّت زكاته فليس بكنز: (١٣٣٩)، (٢/ ٥٠٩)، وابن ماجه، كتاب الزكاة، باب: ما أديت زكاته ليس بكنز: (١٧٨٧)، (١/ ٥٦٩).

(٣) البيهقي، باب تفسير الكنز الذي ورد الوعيد فيه: (٧٠٢٢)، (٤/ ٨٢)، والطبراني في الأوسط: (٨٢٧٩)، (٨/ ٦١٣).

على أنّ الأحكام الشرعية التي تمنع الكنز غير مقتصرة على أداء الزكاة فحسب، وإنَّما ثمَّة واجبات أخرى في إنفاق المال، وأحكام تحرّم تجميده، ووازع فطري جعله الله في الإنسان، يدعوه إلى تحريك المال واستثماره.

وباجتماع هذه الأحكام والوازع الفطري يخرج المال من الكنز والتكديس، وإليك البيان:

الأحكام التي جاء بها التشريع الإسلامي لمنع كنز الأموال:

أ ـ أحكام توجب حقوقاً محدّدة على الأموال، وترغّب بالزيادة عليها، وهي:

١ ـ الزكاة وخمس الركاز وزكاة الفطر: فهذه الزكوات بأنواعها تقتضي أن يستمر النقد في التداول دون انقطاع، وذلك يعني استمرار الطلب على المنتجات بما توسعه على القاعدة المحلية المستهلكة، واستمرار الطلب يدعو إلى حثٍّ العرض على مقابلة الطلب، أي: زيادة الإنتاج، وزيادة الإنتاج تدعو إلى زيادة طلب العُمال، وزيادة طلبهم تدعو إلى ارتفاع أجورهم، مما يدعو إلى استمرار الدورة الاقتصادية.

فهذه آثار الزكوات المفروضة[1].

٢ ـ النفقات الواجبة[2]: إنَّ النفقات الواجبة تساهم في إخراج المال من الكنز إلى السوق، وتعود إلى مَن يعولهم الولي بالمؤنة والكفاية والاستفادة من ذلك المال.

٣ ـ الحض على صدقه التطوّع: رغَّب الإسلام على صدقة التطوّع في كثير من نصوص الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ

(١) انظر: مقومات الاقتصاد الإسلامي: (١٢٥).

(٢) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٤٧٧).

كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٦١].

وقال ﷺ: «ما تصدَّق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلاّ الطيب، إلاّ أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كفّ الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربّي أحدكم فلوه أو فصيله»(١).

وهذا الترغيب يحرك الوازع الإيماني في النفوس إلى الإكثار من الصدقة، وسدّ خلة المساكين، فيخرج المال من الركود إلى أيدي المحتاجين، ويبرأ من وصف الاكتناز، ومن ثمّ يتمازج الجانب الإنساني مع الجانب الاقتصادي في بناء مجتمع متكامل.

٤ ـ وجوب الحج على المستطيع، وتشريع الأضاحي، ونحو ذلك من الأحكام الشرعية التي تقع على الأموال وتوجب بذلها.

ب ـ أحكام تحرِّم تجميد الأموال، وتمنع صرف الذهب والفضة عن النقدية، وهي:

١ ـ تحريم استعمال الذهب والفضة في الأواني والحاجيات والتحف وتزيين الأثاث(٢)؛ لأنَّ الذهب والفضة قيمتان وليسا متاعاً، وقد جاء الوعيد النبوي في

---

(١) مسلم، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب: (١٠١٤)، (٢/ ٧٠٢)، الترمذي، باب: ما جاء في فضل الصدقة: (٦٦١)، (٣/ ٤٩)، النسائي، ذكر أسماء الله الحسنى ـ المعافاة والعقوبة: (٧٧٥٩)، (٤/ ٤١٨)، ابن ماجه، باب فضل الصدقة: (١٨٤٢)، (١/ ٥٩٠).

(٢) انظر: تبين الحقائق: (٦/ ١١)، حاشية الدسوقي: (١/ ٦٤)، المجموع: (٤/ ٣٨٤)، الكافي في فقه ابن حنبل: (١/ ١٧).

ذلك، فقد قال ﷺ: «إنَّ الذي يشرب في إناء الفضة إنّما يجرجر في بطنه ناراً»[1]، وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: « . . . إنَّ النبي ﷺ نهانا عن الحرير والديباج والشرب في آنية الذهب والفضة، وقال: هنَّ لهم في الدنيا ولكم في الآخرة»[2].

فاستعمال الذهب والفضة في الأواني والحاجيات ينقل وظيفتهما من النقدية إلى المنفعة، ويساهم في تجميد الأموال، مما يناقض مقصد الشارع في رواج النقود.

قال د. البوطي: «لا يجوز لكل من الرجل والمرأة اتخاذ شيء من أواني الذهب والفضة، أو تجميل الدار بشيء من التحف الذهبية أو الفضية، . . . والحكمة من ذلك: أنَّ الله جعل الذهب والفضة قيمة للمنافع التي يتبادلها الناس فيما بينهم، فتجميد هذه القيم في تحفٍ أو أوانٍ أو نحو ذلك تحويل لها عن الغاية التي خلقها الله من أجلها»[3].

٢ ـ تحريم لبس الذهب مطلقاً على الرجال، ووضع قيود لحلية الفضة لهم[4]:

عن عبدالله بن زرير الغافقي أنه سمع عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: (إنَّ نبيَّ الله ﷺ أخذ حريراً فجعله في يمينه، وأخذ ذهباً فجعله في شماله، ثم قال: إنَّ هذين حرام على ذكور أمّتي»[5].

---

(١) البخاري، كتاب الأشربة، باب في آنية الفضة: (٥٣١١)، (٥/ ٢١٣٣)، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة. . . (٢٠٦٥)، (٣/ ١٦٣٤). .

(٢) البخاري، كتاب الأشربة: (٥٣١٠)، (٥/ ٢١٣٣)، مسلم: باب تحريم استعمال أواني الذهب. . (٢٠٦٧)، (٣/ ١٦٣٨).

(٣) موقع د. محمد سعيد رمضان البوطي.

(٤) انظر التفصيل في المجموع: (٦/ ٣٢)، بدائع الصنائع: (٥/ ١٣٢)، الفواكه الدواني: (٢/ ٣٠٩)، الفروع: (٢/ ٣٥١).

(٥) أخرجه أبو داود، كتاب اللباس، باب في الحرير للنساء: (٤٠٥٧)، (٤/ ٥٠)، والنسائي، =

فإنَّ هـذا التحريم تجتمع فيـه مقاصـد عدَّة، منها: الحفاظ على الرجولة، والابتعاد عن الليونة وعن التشبّه بالنساء، والبعد عن الكبر والتيه[١].

ومنها: الحفاظ على تداول النقود، وعدم تجميدها في أيدي وأعناق الرجال، مما يعطّلها عن مهمّتها الأساسية في الاستثمار والحركة الاقتصادية، التي ترمي إليها الشريعة الإسلامية[٢].

ففي منع استعمال آنية الذهب والفضة، وتحريم لبسهما على الرجال تتجلّى الحكمة فيما يتعلق بالمال، من تعطيل للنقود، وتحويلها من قيمة وثقل اقتصادي، إلى سلعة محدودة النفع، وإلغاء دورهـا من المصلحـة العامّـة، واستعمـالها في التحسينيات والترفّه المذموم، الذي يعود سلباً على الاقتصاد والحركة المالية في المجتمع.

٣ ـ تحريم الرّبا:

لقد حرَّم التشريع الإسلامي التعامل بالرّبا؛ لآثاره السيئة، وأضراره الجسيمة على الأفراد والمجتمـع، من الناحية الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية.

فمن الناحية الإنسانية: يسلب الربا مشاعر الشفقة والرحمة من قلب المرابي، ويحوّله إلى وحش ضـارٍ، يبني ثروتـه من أموال المعوزين والفقراء، بدلاً من أن ينفق عليهم، ويثقل كواهلهـم بمضاعفة الفوائد كلما عجزوا عن الوفاء والسداد، فيعرض عن خطاب الله تعالى له: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا۟

= كتاب الزينة، باب تحريم الذهب على الرجال: (٩٤٤٥ ـ ٩٤٤٦ ـ ٩٤٤٧)، (٥/ ٤٣٦)، وله شاهد من حديث ابن عمر ﷺ أخرجه ابن ماجه، كتاب اللباس، باب لبس الحرير والذهب للنساء: (٣٥٩٧)، (٢/ ١١٩٠).

(١) انظر: عمدة القاري: (١٨/ ٣٣).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور: (٤٨٣).

خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[البقرة: ٢٨٠]، ويرتكب المحظور من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، مما يجعل الفقراء يحقدون على الأغنياء، وربما ارتكبوا الجرائم بسبب الحاجة، وبهذا ينهدم مقصد المحبة والتآلف في المجتمع.

يقول د. عيسى عبده: «الربا: هو تجارة الموت كما يسميه الكتّاب الغربيون الآن... الربا: هو الامتياز الذي يؤدّي إلى استئثار شعب غنيّ مقتدر، بخيرات شعب فقير متخلّف، تقتضي الإنسانية بترشيده، والتعاون معه.

الربا: هو أكل مال يكسبه صاحبه بغير جهد أو بذل، إنما بمجرّد الانتظار واستغلال حاجة المحتاج، أو باستغلال فرص القحط والجوع إذا انتشرت الفاقة»[1].

وأمّا من الناحية الاقتصادية:

فالرّبا مبناه على الخروج عن الأصول والمعايير المنطقية والاقتصادية؛ لأنَّ النقد وسيلة محضة، وهو غير مقصود لذاته، وإنما المقصود منه المنفعة، فهي التي تقوم بها عمارة الأرض وتأمين الضرورات والحاجيات والتحسينيات، فلما وقع الافتقار المباشر إلى المنافع استحق جالبها أن يأخذ الأرباح مقابل تأمينها؛ لأنه غامرَ في إيصالها إلى محتاجيها، سواء كانت طعاماً أو شراباً أو كساءً أو مسكناً...

وأمّا النقد: فهو ظلٌّ لتلك المنافع بحسب العرف، لأنَّه لا يحتوي على منفعة ذاتية، بمعنى لو انقطع ثريٌّ يحمل نقوده في مفازة، واحتاج إلى طعام أو شراب ليسدَّ رمقه، أو إلى كساء يقيه القرّ، لا تسعفه نقوده في هذه الحالة؛ لأن النقد لا يؤكل ولا يُشرب، فقيمته اعتبارية وليست ذاتية، ولكن لو ظفر بمن يبيعه

---

(١) وضع الربا في البناء الاقتصادي، د. عيسى عبده: (٩٢ ـ ٩٣) دار الاعتصام، مصر، ط٢، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

طعاماً أو شراباً فإنه يستغني عن ثروته مقابل تلك المنفعة التي يحافظ بها على حياته.

فالذي يباع ويُشترى هو ما يحتوي على منفعة ذاتية، حسيَّة كانت أو معنوية، ولا يخرج الصرف عن هذا المعنى؛ لأن المال في الدولة التي لا تتعامل به لا قيمة له، وبصرفه إلى النقد المعتبر يتمكن صاحبه من الانتفاع به.

ومن ثمَّ فإن الرّبا هو أخذ زيادة على المال دون اقتران هذه الزيادة بمنفعة، وهذا في الحقيقة تجميد للمال؛ لأنه فَرْضُ زيادة عليه دون تقديم فوائد للمجتمع، فالمرابي يأخذ الفائدة، دون أن يستثمر المال بالمشاريع التجارية أو الصناعية أو الزراعية التي تعود على الأمة بالنفع وزيادة الإنتاج، وتشغيل الأيدي العاملة، لذا فهو يعيق دوران المال، ويسبب الركود الاقتصادي، وشحّ الإنتاج، وغلاء الأسعار.

يقول سيد قطب: «فإن قيام النظام الاقتصادي على الأساس الربوي، يجعل العلاقة بين أصحاب الأموال وبين العاملين في التجارة والصناعة علاقة مقامرة ومشاكسة مستمرّة؛ فإن المرابي يجتهد في الحصول على أكبر فائدة، ومن ثمّ يمسك المال، حتى يزيد اضطرار التجار والصُّنَّاع إليه، فيرتفع سعر الفائدة، ويظل يرفع السعر حتى يجد العاملون في التجارة والصناعة أنه لا فائدة لهم من استخدام هذا المال؛ لأنَّه لا يدرُّ عليهم بما يوفون به الفائدة ويفضل لهم منه شيء... عندئذٍ ينكمش حجم المال المستخدم في هذه المجالات التي تشتغل فيها الملايين، وتضيّق المصانع دائرة إنتاجها، ويتعطّل العمّال، فتقلّ القدرة على الشراء»[1].

والمرابي حين يجد أنّ الربا أرباحه ثابتة مضمونة، غير محتملة للخسارة،

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب: (٣/ ٣٢١) دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الشرعية العاشرة.

ويحصل على الربح من غير عمل أو جهد أو مغامرة، يخلد إلى الكسل، ويعطّل طاقاته، ويجمّد أمواله بتعاطي الربا، فيعود ذلك سلباً على الإنتاج، وإعاقة التطوّر وعمارة الأرض؛ يقول اللورد كينز: «إنّ ارتفاع سعر الفائدة يعوق الإنتاج، لأنّه يغري صاحب المال بالادّخار، للحصول على عائد مضمون، دون تعريض أمواله للمخاطرة في حالة الاستثمار في المشروعات الصناعية والتجارية»[١].

والربا لا يجمّد مال صاحبه فحسب، وإنّما يكدِّس أموال المجتمع في خزائن الأثرياء، فتتكوّن طبقة ثريّة مترفة، وطبقة فقيرة مُدقعه، يقول المستشرق الألماني د. شاخت في محاضرة له في دمشق، عام ١٩٥٣م: «إنّه بعملية رياضية غير متناهية، يتّضح أنّ جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل من المرابين، ذلك أنَّ الدائن المرابي يربح دائماً في كل عملية، بينما المدين معرَّض للربح والخسارة، ومن ثمَّ فإنَّ المال كلّه في النهاية لا بدَّ بالحساب الرياضي أن يصير إلى الذي يربح دائماً، وأنَّ هذه النظرية في طريقتها إلى التحقيق الكامل، فإنّ معظم مال الأرض الآن يملكه ملكاً حقيقيًّا بضعة ألوف، أمّا جميع الملاَّك وأصحاب المصانع الذين يستدينون من المصارف، والعمال وغيرهم فليسو سوى أجراء يعملون لحساب أصحاب المال، ويجني ثمرة كدِّهم أولئك الألوف»[٢].

ولهذه الأضرار وغيرها جاء الخطاب الإلهي حرباً على المرابين، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩].

(١) معوّقات الاقتصاد الإسلامي: (١٧١).

(٢) معوّقات الاقتصاد الإسلامي: (١٧٣).

كما جاء الوعيد الشديد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾[البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٧٦].

وبعد: فإذا رأى صاحب الثروة أنَّ الشارع فرض على ماله حقوقاً، كالزكاة والنفقات والحج، وحثّه على الصدقة والإنفاق مما يستهلك من أمواله، وحرَّم عليه الاستمتاع بالذهب والفضة والتنعّم بهما، فلا يجيز له أن يتخذ منها حلية لنفسه، ولا يجوز أن يصنع منها الأواني والتُّحف، أو أن يزيّن بهما الأثاث، فإنّ ذلك يدعو أن يكون المال ناضًّا أمام عينه، معدًّا للتداول والاستثمار في كل لحظة، فإن تَرَكه يجد النفقات تأكل منه، فيخشى عليه من النفاد، ويدعوه طبعه إلى أن يزيد ثروته كما قال ﷺ: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثاً»[1].

فإن رام أن ينمّيه دون تحريك أو مخاطرة ـ ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بالربا ـ يجد أنّ الشرع قد سدَّ عليه هذا الباب، ومن ثمّ لا يجد مندوحة إلى إنمائه إلاّ بالمشاريع الاستثمارية التي تساهم في تحريك الأموال وعمارة الأرض وتوفير المنافع للمجتمع، وبهذا يكون قد حقق مقصد الشارع من تداول الأموال وعدم كنزها وتجميدها.

وهكذا، فإنَّ الله جعل في الإنسان حبَّ تنمية ماله والاستزادة منه، وهذا شأن المقاصد الضرورية، وفي مثل هذا يكتفي الشرع بوازع الطبع عن الحثّ والأمر،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يُتّقى من فتنة المال، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (٦٠٧٢)، (٥/ ٢٣٦٤)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب لو أنّ لابن آدم واديان لابتغى ثالثاً: (١٠٤٨)، (٢/ ٧٢٥).

كما جاء في القاعدة الأصولية: (داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع)[١].

ومن ثمَّ نجد أن تلك المنظومة من الأحكام التي تحيط بالأموال، من وجوب الزكاة والإنفاق، وتحريم استعمال النقدين في الأثاث وفي حلية الرجال، وتحريم الربا، تجتمع هذه الأحكام لتحرّم تكدسية، وتدعو الطبع إلى تنميته واستثماره، للمساهمة في البناء الاقتصادي للمجتمع[٢].

* * *

* المطلب الثاني ـ الوضوح:

المقصد الثاني من مقاصد التشريع في الأموال: الوضوح:

ومعنى الوضوح: أن تكون بعيدة عن الغرر والتعرّض للخصومات والمنازعات قدر الإمكان[٣].

وللحفاظ على هذا المقصد شُرعت الكتابة، أو الإشهاد، أو الرهن عند المداينة، ونهى الشرع عن بيع الغرر وكل ما فيه جهالة تفضي إلى التنازع والخصومة.

وإليك التفصيل:

أ ـ الكتابة: لقد أرشد الله تعالى عباده إلى الكتابة عند المداينة في قوله:

---

(١) حاشية العطّار على جمع الجوامع: (٢/ ٢٤٨).

(٢) هـذه الفقرات في منع الشارع من كنز الأموال أومأ ابن عاشور إلى بعضها في ثنايا مبحث الرواج، وذهب الدكتور العالم في استدلاله على منع الشارع من كنز الأموال إلى وجوب الإنفاق والتصدّق زيادة على الزكاة، مستفيداً من قوله ﷺ: «إنَّ في المال حقّاً سوى الزكاة»، لكنّ هذا الحديث شاذ، وباعتبار عدم شذوذه فهو ليس على الجزم أو هو خاص في حالات معيّنة، ثم إنَّ منع الكنز غير مقتصر على مجرد الإنفاق من المال فحسب، وقد رأيت أن هذا التفصيل أقرب للواقعية وأبعد عن التكلف.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٨٣).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾[البقرة: ٢٨٢].

ثم أكّد هذا الخطاب على الكتابة، ولو كان الدّين ثمناً بخساً، حتى لا يقع أدنى ريب بين الدائن والمدين، ويكونا على بيّنة من أمرهما، مراعاة لمقصد الوضوح[١]، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ﴾[البقرة: ٢٨٢].

ب ـ الإشهاد: شرع الله تعالى الإشهاد في الحقوق المالية، وجعل نصاب الشهادة رجلين عدلين أو رجلاً وامرأتين؛ لأن طبيعة النساء عدم الاهتمام بالمعاملات المالية، فكانت المرأتان مقابل الرجل، فإذا وقع لإحداهن ريب أو نسيت، ذكّرتها صاحبتها، قال تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ وقال أيضاً: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ﴾[البقرة: ٢٨٢].

وكل ذلك للحفاظ على مقصد التوثيق والوضوح ونزع الخلاف بين الطرفين[٢].

ج ـ الرهن[٣]: فإن لم يوجد كاتب ولا شاهد، فقد أرشد الله إلى الرهن، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ . . .﴾[البقرة: ٢٨٣].

والرهن في الشرع: هو المال الذي يُجعَل وثيقة بالدين ليُستوفى من ثمنه إن

---

(١) انظر: المقاصد العامة، للعالم: (٥٢١).

(٢) انظر: المقاصد العامة، للعالم: (٥٢٢).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٨٣).

تعذَّر استيفاؤه ممن هو عليه[١].

وبهذا نجد الشارع قد أرشد إلى الوسائل التي توضّح الحقوق المالية، وشرع البديل عند تعذّر الأصل.

وللحفاظ على مقصد الوضوح من جانب العدم:

نهى الشرع عن بيع الغرر، وعن الجهالة التي تفضي إلى المنازعة في العقود.

والغرر في اللغة: مطلق الخديعة والجهالة، ويطلق أيضاً على الخطر[٢].

وعلى معنى الخديعة والجهالة قال لأزهري: «ويقال: إيَّاك وبيع الغرر، وبيع الغرر: أن يكون على غير عهدة ولا ثقة، قاله الأصمعي.

قلت: ويدخل في بيع الغرر البيوع المجهولة التي لا يحيط بكنهها المتبايعان حتى تكون معلومة»[٣].

وعلى معنى الخطر عرَّفه المناوي بقوله: «بيع الغرر ما فيه خطر، لانفساخه بهلاك المبيع أو غير ذلك»[٤].

وأغلب الفقهاء يحملون (الغرر) على معنى الجهالة والخفاء.

جاء في «المجموع»: «والغرر: ما انطوى عنه أمره وخفي عليه عاقبته»[٥].

---

(١) المغني: (٤/ ٢١٥)، وانظر: الإقناع للشربيني: (٢/ ٢٩٧).

(٢) انظر: المحكم والمحيط الأعظم (الغين والراء): (٥/ ٣٦٠)، وتاج العروس (غرر): (١٣/ ٢١٦).

(٣) تهذيب اللغة: مادة (غرر): (٨/ ١٩).

(٤) التعاريف: (١٥٣).

(٥) المجموع: (٥/ ٢٤٥).

وفي «المبسوط»: «والغرر ما يكون مستور العاقبة»[(١)].

وفرّق بعض المالكيـة بين الخطر والغرر، فقد جاء في «حاشية العدوي»: «فالمناسب ما ذهب إليه بعضهم من أنهما متباينان، فالخطر: ما لم يُتَيقَّن وجوده، كقوله: بعني فرسك بما أربح غداً، والغرر ما يُتَيَقَّن وجوده، وشكَّ في تمامه، كبيع الثمار قبل بدوِّ صلاحها»[(٢)].

وذكروا للغرر الذي يمنع من صحّة العقد عشرة أنواع:

ـ **الأوَّل**: ما تعذَّر تسليمه كالجمل الشارد.

ـ **الثاني**: ما جُهل جنسه سواء كان ثمناً أو مثموناً، كقوله: بعتك ما في هذا الصندوق المغلق، أو بعتك هذا الكتاب بمبلغ من المال.

ـ **الثالث**: مـا جهلت صفـة أحدهمـا، كبيـع الشيء دون رؤيته أو وصفه، وكقوله: بعتك الكتاب بدينار، ونقد البلد الليرة، فتقع الجهالة بوصف الدينار، لأنّه عملة لعدد من الدول، وقيمته تختلف بحسب بلده.

ـ **الرابع**: ما جُهل مقداره، سواء كان ثمناً أو مثموناً، كقوله: بعتُ منك بسعر اليوم وهو لا يدري بسعر اليوم، وكبيع القمح في سنبله.

ـ **الخامس**: ما جُهل أجله، كقوله: اشتريته عند موت عمرو.

ـ **السادس**: إذا كانت بيعتان في بيعة، ومن صورها:

أ ـ أن يبيع مثموناً واحداً، بأحد ثمنين مختلفين، كقوله: بعتك هذا الثوب نقداً بعشرة أو بعشرين إلى أجل، دون تحديد أيٍّ منهما.

---

(١) المبسوط: (٣/ ٦٨).

(٢) حاشية العدوي: (٢/ ١٩٤).

ب ـ بيع أحد مثمونين بثمن واحد، كقوله: بعتك أحد هذين الثوبين بكذا، على أنَّ البيع لزم في أحدهما.

ـ **السابع**: بيع ما لا تُرجى سلامته، كالدّابة في السياق[(١)].

ـ **الثامن**: بيع الحصى، وهو أن يرمي بالحصاة، وأينما وقعت وجب البيع.

ـ **التاسع**: بيع المنابذة: وهو أن يشترط البائع على المشتري أن يأخذ السلعة التي ينبذها إليه، دون أن يقلبها أو يراها، أو أن يشترط المشتري على البائع أن يقبل بأيّ مبلغ ينبذه إليه من غير تعيين.

ـ **العاشر**: بيع الملامسة: وهو أن يُلزمه شراء ما يلمسه دون أن يتبيَّنه[(٢)].

وهذه الأنواع جميعها تحتوي على جهالة وخطر، فكانت فاسدة.

وكذلك تمنع الجهالة من صحّة العقود التي بمعنى البيع، والتي تؤدي الجهالة فيها إلى منازعة، كعقد السلم والصرف والإجارة ونحوها.

قال الإمام القرافي: «الجهالة مانعة من صحّة عقد البيع والإجارة ونحوها»[(٣)].

وأمّا العقود التي طبيعتها تشتمل على نوع من الجهالة، فهي من باب آخر، ومقصودها يختلف عن مقصود البيوع، وربّما كانت الجهالة في موضع معيّن منها شرط من شروط الصحة، كالجعالة والقراض والعارية ونحوها، ثم إنّ هذه الجهالة ليست مطلقة، وإنما هي محصورة في موضع المصلحة، ولو تعدّت ذلك

---

(١) أي: عند النزع.

(٢) انظر: القوانين الفقهية: (١٩١)، المهذب: (١/ ٢٦٥) وما بعدها، المغني: (٤/ ١٤٥) وما بعدها.

(٣) الفروق: (٢/ ٢٠٦).

الموضع لفسدت، فلو وقعت الجهالة في الصيغة، أو الجهالة في أجرة عقد الجعالة، أو الجهالة في نسبة الأرباح في المضاربة ونحوها، فإنها مبطلة للعقد بلا خلاف[١].

وبهذا نجد حرص الشارع على مقصد الوضوح في المعاملات المالية، حسماً للنزاع الذي تسببه الجهالة والغرر، فكانت جملة الأحكام تتجه إلى هذا المقصد.

* * *

*** المطلب الثالث ـ إثبات الأموال:**

والمقصود بإثبات الأموال: تمحُّض ملكيّتها لأصحابها، وتقرّرها لهم بوجه لا يتطرَّق فيه خطر، ولا ينازعهم فيها أحد إذا أخذوها من وجهها الشرعي[٢].

واعتباراً لهذا المقصد أقرَّت الشريعة التملّك الذي وقع في زمن الجاهلية، بأيدي الأشخاص الذين صار إليهم ذلك الملك في تلك المدّة، قال ﷺ: «أيّما دار أو أرض قُسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية، وأيّما دار أو أرض أدركها الإسلام فلم تُقسم فهي على قسم الإسلام»[٣].

وقد بلغت الشريعة الشأو إلى هذا المقصد بدقّة وجلاء متناهيين من خلال إثبات أنصباء الورثة حال موت المورث، فلو كان الوارث نطفة في الرحم، فله حقوقه في الميراث كاملة، حاله حال الرجال.

---

(١) انظر: المغني: (٥/ ٤١)، مغني المحتاج: (٢/ ٤٣١).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرّفات المالية، د. عز الدين بن زغيبة: (٢٧٣) مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ـ دبي، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

(٣) أخرجه الإمام مالك في موطأه بلاغاً عن ثور بن زيد الديلي إلى النبي ﷺ، كتاب الأقضية، باب القضاء في قسم الأموال: (١٤٣٣)، (٢/ ٧٤٦ ـ ٧٤٧)، والبيهقي، كتاب السير، باب ما قسم من الدور والأراضي في الجاهلية: (١٨٠٦٤)، (٩/ ١٢٢).

ولو مـات الوارث بعد مورِّثه بلحظة يثبت له حق الميراث كاملاً، ثم ينتقل المال إلى ورثته مما استحقه من مورّثه بطريقة المناسخة.

وأما لو مات الوارث مع مورّثه، فليس لأحد أن يرث الآخر[١].

وتحقيقاً لهذا المقصد قررت الشريعة أحكاماً، منها:

١ ـ بناء العقـود على اللزوم: فالأصل في العقود اللزوم؛ لأنها شُرعت لتحصيل المقصود منها، ودفع الحاجات عن الخلق، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[المائدة: ١] قال الحسن في تفسيره لهـذه الآيـة: «يعني بذلك عقود الدين، وهي ما عقده المرء على نفسه، من بيع وشراء وإجارة وكراء ومزارعة ومصالحة... وغير ذلك من الأمور، ما كان ذلك غير خارج من الشريعة...»[٢].

وبناء على أصل اللزوم، أنكر الإمام أبو حنيفة والإمام مالك خيار المجلس في البيع، وعدُّوه مناقضاً لمقصد التشريع من البيوع[٣].

٢ ـ الوفاء بالشروط الصحيحة: إن الوفاء بالعقود مرتبط بمدى التزام المتعاقدين بالشروط المتعلّقة بها؛ لأن في اشتراطها تحقيقاً لمصلحة مقصودة[٤]، وذلك كاتفاقهم في عقد السلم على صفة المبيع، وموضع تسليمه ومحِلّه، ونحو ذلك من الشروط التي أوجبت الشريعة الوفاء بها في سائر العقود.

٣ ـ حريّة التصرّف بالمال: لقد أقرَّت الشريعـة لصاحـب الحق الحرية في ماله، وأن يتصرف به ما يشاء، بشرط ألاّ يضرّ بغيره ضرراً معتبراً، ولا يعتدي فيه

---

(١) انظر: السراج الرهاج: (٣٢٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن: (٦/ ٣٢).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٧١ ـ ٧٢)، وانظر: بدائع الصنائع: (٥/ ٢٢٨).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرّفات المالية: (٢٨١).

على أحكام الشريعة[١]، لذا لا يصحّ الحجر على كامل الأهلية.

ومن الأحكام التي راعتها الشريعة في ذلك: عدم نفاذ تصرّفات الفضولي؛ لأنه عندما يجري العقد على مال الغير بدون إذنه يكون قد تدخَّل في أمواله، وأجرى فيها العقود بدون اختياره، فكان للفقهاء موقفان من ذلك.

فذهب الحنفية والمالكية: إلى أنَّ تصرّفاته موقوفة على رضا المالك[٢].

وذهب الشافعية والحنابلة: إلى أنّ تصرّفه باطل، لا ينعقد فيه شيء[٣].

وكذلك اشتراط الرضا في البيع والشراء، وعدم نفوذ تصرّفات المكرَه[٤].

ومن ذلك أيضاً: امتناع النبي ﷺ عن التسعير، حين غلا السعر في المدينة؛ مراعاة لحرية التجار في أموالهم، ومن ثمّ اختلف العلماء في حكم التسعير، فمن رأى أنّ للتاجر مطلق الحريّة في بيعه حرّم التسعير، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء.

جاء في «مغني المحتاج»: «ويحرم التسعير، ولو في وقت الغلاء، بأن يأمر الوالي السوقة ألاّ يبيعوا أمتعتهم إلاّ بكذا؛ للتضييق على الناس في أموالهم»[٥].

وكذلك جاء في «المبدع»: «يحرم التسعير على الناس، بل يبيعون أموالهم على ما يختارون...»[٦].

ومن أجاز التسعير اشترط أن يكون التجار قد رفعوا الأسعار، وعدَّ رفع

---

(١) انظر: مقاصد ابن عاشور: (٤٨٧).

(٢) انظر: البحر الرائق: (٦/ ١٦٠)، حاشية الدسوقي: (٣/ ١٢).

(٣) انظر: مغني المحتاج: (٢/ ١٥)، الإنصاف: (٤/ ٢٨٣).

(٤) انظر: القوانين الفقهية: (١٨٤).

(٥) مغني المحتاج: (٢/ ٥١).

(٦) المبدع: (٤/ ٤٧).

الأسعار تعدّياً؛ لأنَّ فيه ضرراً على العامّة، وحينئذٍ يُشرع للإمام أن يستشير أهل الرأي في تحديد سعر السوق[١].

وكلا المذهبين لم يخرجا عن هذا المقصد، فمن قال بحرمة التسعير رأى أنَّ للبائع الحقّ المطلق في تحـديد السعر، وأنَّ رفعَه لا يُعد تعدّياً، ومن أجازه اعتبر الغلاء بدون مبرر تعدّياً وإضراراً بالآخرين.

ومن ذلك: ما ذهب إليـه الجمهور من جواز تفضيل الأب لبعض أبنائه في الهبة حال حياته، ومما استدلّوا به: بأنّ للرجل الحقّ في أن يتصرّف بماله حال صحته ما يشاء، وأن الإجماع منعقد على أنه يجوز أن يهب جميع ماله للأجانب فإذا جاز للأجنبي، فأن يهب ماله لولده أحرى[٢].

والذين منعوا من ذلك: نظروا إلى المفسدة التي تفضي إليها هذه الهبة[٣]، وكلا الفريقين لم يخرجوا عن دلالات النصوص، ولا عن مقاصد التشريع في الأموال.

٤ ـ ألا يُنتزَع منه بدون رضاه: لقد قرر النبي ﷺ هذه القاعدة لصاحب المال فقال: «ليس لعرق ظالم حق»[٤]، وفي ضوء هذا تقرّرت القاعدة الفقيهة: (لا يجوز

(١) انظر: حاشية ابن عابدين: (٦/ ٤٠٠).

(٢) انظر: بداية المجتهد: (٢/ ٢٤٦).

(٣) انظر: المغني: (٥/ ٣٨٩).

(٤) البخاري معلقاً، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً موتاً: (٢/ ٨٢٣)، وأبو داود، كتاب الخراج الإمارة، باب إحياء الموات: (٣٠٧٣)، (٣/ ١٧٨)، والترمذي، كتاب الأحكام، باب إحياء الموات: (١٣٧٨)، (٣/ ٦٦٥)، والنسائي، كتاب إحياء الموات، باب: من أحيا أرضاً ميتة: (٥٧٦٠)، (٣/ ٤٠٤)، الموطأ، باب القضاء في إعمار الموت: (١٤٢٤)، (٢/ ٧٤٣).

لأحد أن يأخذ مال أحد إلاّ بسبب شرعي)[١].

فإذا تعلَّق حق الغير بالمالك، وامتنع عن أدائه، ألزمه القاضي، ومن هنا جاء بيع الحاكم والقضاء بالاستحقاق[٢]، وأحكام الغصب؛ رعاية لحقوق الطرف الذي انتُزع ماله بغير حق.

٥ ـ حسم مـادة الفساد في المعاملات[٣]: إنَّ إثبات الأموال لا يقتصر على تخليص ملكيّتها لأصحابها فحسب، إنما يمتد ليشمل حماية تلك الملكية من معارضة قصد الشريعة، حيث يُفسخ من العقود ما تطرّقه غرر أو جور، كنهي النبي ﷺ عن بيع الثمـرة قبل بدوِّ صلاحهـا، وقد علل ذلك بقوله: «أرأيت إن منع الله الثمرة، فبمَ يأخذ أحدكم مال أخيه؟»[٤].

ومن هنا كانت المكاسب المحرّمة غير معتبرة شرعاً، ولا تثبت لأصحابها.

* * *

*** المطلب الرابع ـ العدل في الأموال:**

والمقصود بإقامة العدل في الأموال: هو أن يكون حصولها بوجه حقّ[٥]، وأن توضع في مواضعها، فتصل إلى كل ذي حق دون بخس أو ظلم.

وأسباب الكسب وانتقـال الأموال: إمّا عن طريـق القصد والطلب، أو عن

---

(١) مجلة الأحكام: (٩٧).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٨٧).

(٣) مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية: (٢٨٦)، وانظر: مقاصد ابن عاشور: (٤٨٦).

(٤) تقدّم تخريجه.

(٥) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٨٨)، ومقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية: (٢٩٧).

طريق المصادفة والعرض[١]، أو عن طريق التّبرع.

فأجاز الشرع منه ما وافق مقصد العدل، وحرَّم ما ناقض ذلك.

* أمّا ما كان عن طريق القصد والطلب: فكضروب التسبب في طلب الاكتساب من زراعة وتجارة وصناعة، وكالعقود والمعاوضات المالية، ويلحق بها ما كان مباحاً كالاحتطاب والصيد ونحوهما.

وقد تكفّلت الشريعة في تفصيل الأحكام العادلة في ذلك، وشرعت من المكاسب والعقود ما جرى على محزّ الأنصاف، وحرَّمت كلَّ ما اشتمل على ظلم أو غرر فاحش أو ربا أو قمار.

وبيّنت لكلّ طرف ما له وما عليه، ولم تغفل ما قد يعتري المبيع من آفات طارئة أو خفيّة، ففصّلت في أحكام الجوائح والعيوب ونحو ذلك.

فكانت أحكام الشريعة هي الضامنة لمقصد العدل في جميع ما يتعلق بالأمور المالية.

قال ابن القيم رحمه الله: تحت عنوان: (العدل هو الأصل في العقود كلها): «والأصل في العقود كلها إنّما هو العدل الذي بُعثَت به الرسل، وأنزلت به الكتب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[الحديد: ٢٥]، والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا، وكلاهما أكل المال بالباطل، وما نهى عنه النبي ﷺ من المعاملات، كبيع الغرر، وبيع الثمر قبل بدوٍّ صلاحه، وبيع السنين، وبيع حبل الحبلة، وبيع المزابنة والمحاقلة، وبيع الحصاة...»[٢].

(١) انظر: المقاصد العامة، للعالم: (٤٩٠).

(٢) إعلام الموقعين: (٢/ ٧).

* وأما المكاسب التي عن طريق القصد والطلب: فما أُخذت عن طريق المغالبة الاقتدار، فقد حرَّمته الشريعة؛ لأن هذا النوع من المكاسب جور وتعدٍّ، وسيطرة من القوي على الضعيف، وأجازت ما كان عن طريق الجهاد مع الكفار من غنائم وفيء. . . ؛ لأنه ليس مقصداً أصلياً، وإنما هو تابعٌ لمقصد الجهاد، وأثر من آثاره[1].

* وأمّا ما كان عن طريق المصادفة والعرض: فكالميراث، والركاز واللقطة. وهذه الأمور لا تتعلق بعقد ولا معاوضة.

إلاّ أنّ الركاز يُشترط أن يكون دفين الجاهلية[2]، واللقطة يُشترط انقطاع أثر صاحبها بعد التعريف بها، ولو عُرف صاحبها وجب ردُّها[3]، والركاز واللقطة أُبيحا لعدم تعلّق الحقوق بهما وتعذّر ظهور مالكهما.

وأما الميراث فيتميز عن سائر المكاسب، بأنه تمليك جبري من الله تعالى للوارث، دون أن يتسبّب أو يمسح فيه عرقاً[4].

ولما كان هذا التمليك من الله تعالى، كان العدل فيه أن يُقسَم بحسب ما شرعه مملّكه وقاسمه، دون زيادة أو نقص، ولحفظ هذا القسم وإقامة العدل في الميراث، مُنِعَت الوصية للورثة؛ لئلا تتخذ ذريعة من المورث في التلاعب بالأنصبة، فقال ﷺ: «إنّ الله قد قسم لكلّ إنسان نصيبه من الميراث، فلا تجوز لوارث وصيّة»[5].

---

(١) انظر: المقاصد العامة: (٤٩١).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين: (٢/ ٤٧)، المجموع: (٦/ ٤٤)، المغني: (٣/ ١٩).

(٣) انظر: تبيين الحقائق: (٣/ ٣٠٦)، مغني المحتاج: (٢/ ٤١٦): (٦/ ٣٣٦).

(٤) انظر: تفسير أضواء البيان: (٣/ ٢٦)، البحر الرائق: (٥/ ٢٧٨).

(٥) أخرجه الإمام أحمد من حديث عمرو بن خارجة ﷺ: (١٧٧٠٠)، (٤/ ١٨٦)، والترمذي، =

* وأما ما كان عن طريق التبرّع: فكالصدقات والهبات، والعطايا والإباحة... فإنَّ بذلَها من باب الإحسان، وهو أعلى درجة من العدل، وهذا الباب يختلف عن باب المعاوضات، إذ يقع فيه من التيسير والسعة ما ليس في المعاوضات، حتى إذا كان العقد متعلقاً بالتبرّع والإرفاق بُني على التسامح، ولم يُعتبر فيه الغرر، أمّا إذا كان متعلقاً بالمعاوضة بني على المشاحّة، واشتُرط فيه العدل.

وذلك كالفرق بين التأمين الإرفاقي الإسلامي، والتأمين التجاري أو التعاوني الغربي، فقد أفتى العلماء المعاصرون بجواز الأوّل، وجلّهم منع الثاني أصالة، وإنّما أبيح للحاجة أو لعموم البلوى[1]، لأن الأول من باب التبرّع، والثاني من باب المعاوضات، وكذلك القرض: فلو كان من باب المعاوضة لكان أصله ممنوعاً؛ لأنّ صورته تتطابق مع صورة ربا اليد، لكنّه شُرع لأنّه من باب الإرفاق، لا من باب البيوع.

قال الإمام ابن القيّم تحت عنوان: (القرض يوافق القياس): «وأمّا القرض فمن قال: إنّه على خلاف القياس، فشبهتُه أنّه بيع ربويّ بجنسه مع تأخر القبض، وهذا غلط، فإنَّ القرض من جنس التبرّع بالمنافع... وهذا من باب الإرفاق، لا من باب المعاوضات»[2].

= كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث: (٢١٢٠)، (٤/ ٤٣٣)، والنسائي، باب إبطال الوصية للوارث: (٦٤٦٩)، (٤/ ١٠٧) وابن ماجه، باب لا وصية لوارث: (٢٧١٢)، (٢/ ٩٠٥).

(١) انظر: التأمين الإسلامي، دراسة فقهي تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري: (٢٠٨) وما بعدها، د. علي محيي الدين القرة داغي ـ دار البشائر ـ بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٢) إعلام الموقعين: (٢/ ١٠).

ومما يتعلّق بالعدل في الأموال: حفظ المصالح العامّة، ودفع الأضرار عن الأمّة، وذلك يكون في الأموال التي تتعلق بها حاجة طوائف من الأمّة لإقامة حياتها، مثل الأموال التي هي غذاء وقوت، والأموال التي هي وسيلة دفاع عن الأمّة[١]، حتى لو فرض الإمام على الأغنياء وأموالهم ما لا يضرّ بمصالحهم، لخلوٍّ بيت المال من المؤونة، من أجل سدِّ الثغور، وتكثير الجند، وحماية الدولة، ودفع الخطر، فهذا يكون من العدل؛ لأنَّه بوجه حق، ومصلحته تعود على أمن الأمّة بأكملها[٢]، ووجه الخصوصية في الأموال يعارَض بالخطر العام الداهم، فيُرفَع أشد الضررين بأخفّهما، ويكون هذا من حقِّ الأمّة على الأغنياء، ومثله ما لو وقعت مجاعة، فعليهم سد رمق المدقعين، وحفظ حياتهم[٣].

* * *

*** المطلب الخامس ـ حفظ الأموال:**

إنَّ هذا العنوان يتطابق مع الاسم الكبير لهذا المبحث، بيد أنَّ بينهما عموماً وخصوصاً، فحفظ المال بالمعنى الواسع الذي هو أحد الكليّات التي جاءت الشريعة لرعايتها، يحتوي على النظرة الشاملة للمال، وفلسفته، وتنظيم المعاملات والمعاوضات، في سبيل الحفاظ على أموال الأمة والأفراد، ولقد لخَّصها الشيخ ابن عاشور بخمسة مقاصد:

الرواج، والوضوح، والإثبات، والعدل، والحفظ.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: (٤٨٨).

(٢) انظر: الاعتصام: (٢/ ١٢١)، والجمل شرح المنهج: (٥/ ١٨٣)، وضوابط المصلحة: (١٩٦).

(٣) انظر: حواشي الشرواني وابن القاسم: (٩/ ٢٢٠).

فالمقاصد الأربعة الأولى تفضي إلى حفظ المال حقيقة من جانب الوجود، وقد تقدَّم ذكرها والتفصيل فيها.

أمّا المقصود بحفظ الأموال هنا: فهو الحفظ بالمعنى الخاص والضيِّق.

فحفظها من جانب الوجود يعني: تنميتها وزيادتها.

وحفظها من جانب العدم: منع إتلافها وتبديدها وسلبها من ملاّكها، وإليك التفصيل:

أولاً ـ حفظ المال من جانب الوجود:

تأكيداً لما سبق ذكره من مقاصد الشريعة في الأموال، التي تجتمع في معنى الحفظ والصيانة لأموال الأفراد والأمة، سواء عن طريق مباشرة أو غير مباشرة، أعرِّج على الوسيلة المباشرة لحفظ الأموال من جانب الوجود وهي: الحث على التكسُّب[1].

وقد تقدَّم هـذا المعنى في مقصد الرواج، ولأورد بعض الأحاديث والآثار وأقوال العلماء في ذلك:

سئل النبي ﷺ عن أطيب الكسب فقال: «عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور»[2].

وقـال أيضـاً: «ما أكل أحدٌ طعاماً قطّ خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإنَّ نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»[3].

وقال عمر ﷺ: «لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق، ويقول: اللهم ارزقني،

---

(١) مقاصد الشريعة، لليوبي: (٢٨٧).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير: (٣٤٤)، (١١/ ٢٠٠) بقية مسند عبدالله بن عمرو ﷺ، وفي الأوسط: (٢٢٢٩)، (٥/ ١٨٤) باب من اسمه أحمد، والتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي، كتاب البيوع: (١)، (٣/ ٣٣١).

(٣) البخاري، باب كسب الرجل وعمله بيده: (١٩٣٠)، (٧/ ٢٣٥).

فقد علمتم أنَّ السماء لا تمطر ذهباً ولا فضه»[1].

وقال سعيد بن المسيب[2] رحمه الله: «لا خير فيمن لا يجمع المال فيكفَّ به وجهه، ويؤدي به أمانته، ويصل به رحمه»[3].

وقال ابن حزم: «واتّفقوا على أنَّ كسب القوت من الوجوه المباحة له ولعياله فرض إذا قدر على ذلك»[4].

وقال ابن مفلح في «الآداب الشرعية»: «يُسَنُّ التكسّب ومعرفة أحكامه، حتى مع الكفاية، نصَّ عليه في «الرعاية»، وقال أيضاً فيها: يباح كسب الحلال لزيادة المال والجاه والترفّه والتنعُّم والتوسعة على العيال، مع سلامة الدين والعرض والمروءة وبراءة الذمة»[5].

ويبرز هذا المقصد بصورة جلية حين يكون المال في يد من لا يملك تدبير شؤونه، وليست له أهلية الاختيار، وحينئذ تتولّى الشريعة تدبير أمره والقيام بشأنه، فنجد التأكيد على تنميـة مال اليتيم والاكتساب له، والحجر على تصرّفاته المالية

---

(١) ذكره الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، كتاب آداب الكسب والمعاش: (٢/ ٦٥).

(٢) هو التابعي الجليل سعيد بن المسيب بن حَزْن القرشي المخزومي، عالم أهل المدينة، ولد لسنتين من خلافة عمر ﷺ، وتوفي في سنة أربعة وتسعين. انظر: سير أعلام النبلاء: (٤/ ٢١٧).

(٣) شرح السنة، للبغوي، باب استحباب طول العمر للطاعة وتمنّي المال للخير: (٤٠٩٨)، (١٤/ ٢٩١)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٢، بيروت.

(٤) مراتب الإجماع: (١٥٥) لابن حزم، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ، (مطبوع مع محاسن الإسلام).

(٥) الآداب الشرعية والمنح المرعيـة، للإمام ابن مفلح الحنبلي: (٣/ ٢٦٥) دار ابن تيمية، القاهرة.

حفاظاً على ثروته، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[النساء: ٥].

وفي هذه الآية إيماء على تنمية مال اليتيم والاتجار فيه، قال الإمام الرازي في قوله تعالى: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾: «ولم يقل: (منها)؛ لئلا يكون ذلك أمراً بان يجعلوا بعض أموالهم رزقاً لهم، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم، بأن يتجروا فيها ويثمّروها، فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح، لا من أصول الأموال»[١].

وبمثله قال أبو حيّان الأندلسي[٢]، وربط هذه الآية[٣] بقوله ﷺ: «ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة»[٤].

وعلى هذا، ذهب الجمهور إلى استحباب الاتجار بمال اليتيم[٥].

وذهب بعض الشافعية إلى وجوب الاتّجار بقدر المؤن ونفقة الزكاة[٦].

---

(١) التفسير الكبير: (٩/ ١٦٣) طبعة دار الفكر.

(٢) هو أثير الدين محمد يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، العلاّمة الحافظ المفسّر اللغوي، توفي سنة خمس وأربعين وسبع مئة. انظر: طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة: (١/ ١٥١).

(٣) انظر: تفسير البحر المحيط: (٣/ ١٧٨) تحقيق: عادل عبد الموجود ـ علي محمد عوض، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ موقوفاً على عمر بن الخطاب ﷺ بلاغاً، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى والاتّجار بها: (٥٨٨)، (١/ ٢٥١) ومصنف عبد الرزاق كتاب الزكاة، باب صدقة اليتيم والالتماس فيه (٦٩٩٠)، (٤/ ٦٨)، وأخرجه البيهقي موقوفاً، ومرفوعاً مرسلاً عن يوسف بن ماهك، كتاب الزكاة، باب من تجب عليه الصدقة: (٧١٣٠)، (٤/ ١٠٧).

(٥) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي: (٣/ ٤٤)، المغني: (٤/ ١٦٤).

(٦) انظر: الفتاوى الكبرى للهيتمي: (٣/ ٤٤).

واشترط جميع الفقهاء عدم تعريض هذا المال للمخاطرة والتغرير، وعدم دفعه إلا لأمين[١].

ثانياً ـ حفظ المال من جانب العدم:

هناك منظومة من الأحكام تهدف إلى حفظ الأموال، وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: حفظ المال من التلف والضياع باعتباره مالاً.

القسم الثاني: حفظ المال لمستحقّه باعتباره حقاً يحرم الاعتداء عليه.

القسم الأول ـ حفظ المال من التلف والضياع:

جاءت الشريعة لمراعاة ذلك بما يلي:

١ ـ تحريم التبذير والإسراف: لقد ورد النهي عن التبذير والإسراف في نصوص الكتاب والسنّة، قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾[الإسراء: ٢٦ ـ ٢٧] فقد جاء وصف المبذرين بأقبح الأوصاف، بأن قُرنوا مع الشياطين، والمراد بالأخوّة: المماثلة التامَّة في كلِّ ما لا خير فيه من صفات السوء، وكانت صفة التبذير من أبرزها[٢]، وذلك للتنفير منها واجتنابها.

وقال تعالى في النهي عن الإسراف: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[الأعراف: ٣١].

وقال ﷺ: «إنَّ الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»[٣].

---

(١) انظر: المغني: (٤/ ١٦٤).

(٢) انظر: تفسير أبي السعود: (٥/ ١٦٨).

(٣) البخاري، كتاب التفسير، باب قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾: (١٤٠٧)، (٢/ ٥٣٧)، مسلم، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة: (١٧١٥)، (٣/ ١٤٣٠)، واللفظ للبخاري.

وإضاعة المال تشمل التبذير والإسراف.

الفرق بين التبذير والإسراف:

التبذير: هو صرف الشيء فيما لا ينبغي، وتجاوز موضع الحقّ فيه[1]، كبذل المال في المعاصي.

وقد سئل ابن مسعود ﷺ عن التبذير، فقال: «إنفاق المال في غير حقّه»[2].

وأما الإسراف: فهو الإنفاق في موضع الحق، لكن مع التجاوز في الكميّة، والجهل بمقادير الحقوق[3].

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا﴾ [الفرقان: ٦٧].

وتتجلى عناية النبي ﷺ بحفظ النعم وعدم والتفريط فيها، حين مرَّ بسعد ﷺ وهو يتوضَّأ، فقال: «ما هذا السرف يا سعد؟ قال: أفي الوضوء إسراف؟! قال: نعم، وإن كنت على نهر جار»[4].

فنهى ﷺ عن الإسراف ولو كان وضوءاً من نهر جارٍ.

٢ ـ تحريم كسر سكة المسلمين: والمقصود بالسكّة: النقود الرسمية للدولة[5]،

---

(١) انظر: فيض القدير: (١/ ٥١)، وانظر: الكلّيات، للكفوي: (١/ ١١٣).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة: باب ما جاء في الإسراف في النفقة: (٢٦٥٩٧)، (٥/ ٣٣١).

(٣) انظر: فيض القدير: (١/ ٥١)، وانظر: الكليات للكفوي: (١/ ١١٣).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من مسند عبدالله بن عمرو بن العاص: (٧٠٦٥)، (٢/ ٢٢١)، وابن ماجه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في القصد في الوضوء وكراهية التعدّي فيه: (٤٢٥)، (١/ ١٤٧)...

(٥) انظر: عون المعبود: (٩/ ٢٢٨).

والأصل فيها آنذاك: الدراهم المسبوكة من الوَرِق، وكان كسرها يخفض من قيمتها، لذا جاء النهي في ذلك؛ لأنَّ في كسرها إضاعة للمال، روى عبدالله المزني رضي الله عنه: «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلاّ من بأس»[1].

و«السكة الجائزة: أي النافقة في المعـاملات، والمقصـود بقوله: (إلاّ من بأس)؛ أي: إلاّ إذا كانت مزيَّفة»[2].

قال الإمام الشوكاني: «وفي معنى كسر الدراهم: كسر الدنانير والفلوس التي عليها سكة الإمام، لاسيّما إذا كان التعامل بذلك جارياً بين المسلمين كثيراً، والحكمة في النهي: مـا في الكسر من الضـرر بإضاعـة المال؛ لما يحصل من النقصان في الدراهم ونحوها إذا كُسرت وأُبطلت المعاملة بها»[3].

وفي معناه اليوم: إتلاف العملة بالتمزيق أو الحرق ونحو ذلك، وتحريم هذا يدخل من باب أولى؛ لأن كسر السكة ينقص من قيمتها، وإتلاف الأوراق النقدية يبطل قيمتها بالكليّة.

٣ ـ الحجر على الصبّي والمجنون:

نصَّ الخطاب الإلهي على الحجر على مال اليتيم، حتى يتبيَّن رشده وحسن تصرّفه، ويدخل مال المجنون في هذا الخطاب من باب أولى، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا

---

(١) مسند الإمام أحمد من حديث عبدالله المزني رضي الله عنه: (١٥٤٩٥)، (٣/ ٤١٩)، وأبو داود: كتاب الإجارة، باب كسر الدراهم: (٣٤٤٩)، (٣/ ٢٧١)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب النهي عن كسر الدراهم والدنانير: (٢٢٦٣)، (٢/ ٧٦١)، والحاكم في المستدرك، كتاب البيوع: (٢٢٣٣)، (٢/ ٣٦).

(٢) انظر: عون المعبود: (٩/ ٢٢٨).

(٣) نيل الأوطار: (٥/ ٣٣٩).

ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٥ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟﴾[النساء: ٥ ـ ٦].

فقد جعل سعيد بن جبير وعكرمة رحمهما الله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ نصاً على اليتيم[1]. اهـ.

وقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾؛ أي: اختبروهم في حفظهم لأموالهم، فإذا بلغوا مبلغ الرجال، وظهر منهم الرشد، وحفظ الأموال، والصلاح في تدبير معايشهم، فادفعوا إليهم أموالهم؛ لأنَّ الحجر عليهم إنما كان لعجزهم عن التصرّف في أموالهم على وجه المصلحة، فإذا زال السبب زال الحكم[2].

٤ ـ الحجر على السفيه:

والسفيه: هو المبذِّر لماله، كأن يتلفه، أو يضيّعه باحتمال غبن فاحش في معاملة، أو يصرفه في اتّباع الهوى وعدم معرفته بمصالحه، ويترك ما يدل عليه العقل والحجى[3].

وقد آثرت التفريق بين السفيه وبين الصبيّ والمجنون؛ لأنّ السفيه كامل الأهلية، بالغ عاقل، ومن ثمّ فالحجر عليه وعدم نفاذ تصرّفاته المالية أبلغ في الدلالة على حفظ الأموال من مخروم الأهلية بالأصل.

وأشار ابن المنذر إلى أنَّ أكثر علماء الأمصار من أهل الحجاز والعراق والشام

---

(١) انظر: المغني: (٤/ ٢٩٥).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: المبسوط، للسرخسي: (٢٤/ ١٥٧)، القوانين الفقهية: (٢١١)، الإقناع، للشربيني: (٢/ ٣٠٠).

ومصر أجمعوا على أن الحجر يجب على كل مضيِّع لماله، صغيراً كان أو كبيراً[(١)].

فالسفية يحجر عليه لحقِّ نفسه وحفظ ماله من الضياع[(٢)]، مما يدل على أنَّ الشريعة حرصت على أموال الناس أكثر من حرصهم عليها.

القسم الثاني ـ حفظ المال لصاحبه باعتباره حقاً يحرم الاعتداء عليه:

لحفظ الأموال بأيدي أصحابها جاءت الشريعة بالأحكام الآتية:

١ ـ تحريم السرقة وتشريع الحدّ فيها:

السرقة محرَّمة كيفما كانت، إلاَّ أنَّ السرقة التي تجب فيها إقامة الحد هي: أخذ مال معصوم من حرز مثله خفية، قد بلغ نصاباً، وكون سارقه مكلَّفاً مختاراً غير مضطرّ ولا شبهة له فيه[(٣)].

ونصاب حدِّ السرقة: ربع دينار فصاعداً عند الجمهور[(٤)].

وقدَّر الحنفية نصاب السرقة بعشرة دراهم مضروبة[(٥)].

وحدُّ السرقة هو: قطع اليد اليمنى للسارق، من مفصل الكف[(٦)]، وأصل

---

(١) انظر: الإجماع، لابن المنذر: (٥٩) دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، وانظر: المغني: (٤/ ٢٩٦).

(٢) انظر: المغني: (٤/ ٢٩٥).

(٣) انظر: البحر الرائق: (٥/ ٥٤)، منح الجليل: (٩/ ٢٩١)، مغني المحتاج: (٤/ ١٥٨)، أخصر المختصرات: (٢٥٢).

(٤) انظر: حاشية الدسوقي: (٣/ ٣٣٣)، المهذب: (٥/ ٤٢٠)، شرح منتهى الإرادات: (٣/ ٣٦٤).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٩/ ٣١٦).

(٦) انظر: بدائع الصنائع: (٩/ ٣٤٤)، المهذب (٥/ ٤٤٤)، المغني: (١٠/ ٢٦٦).

ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[المائدة: ٣٨].

وقال ﷺ: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتُقطَع يده، ويسرق الحبل فتُقطَع يده»(١).

وقد شُرع حد السرقة زجراً لمن تسوِّل له نفسه اختراق بيوت الناس والاعتداء على أموالهم، قال الإمام العزّ: «وأمّا حدّ السرقة فزاجر عن مفسدة تفويت الأموال التي يتَوسَّل بها إلى مصالح الدنيا والدين، ويتقرَّب بها إلى رب العالمين.

ولم يفوّض الشرع استيفاءه إلى المسروق منه؛ لغلبة الرّقة في معظم الناس على السارقين، فلو فوّض إليهم لما استوفوا رقَّة وحنوًّا وشفقةً على السارقين»(٢).

٢ ـ تشريع حد الحرابة:

يطلق أغلب الفقهاء على الحرابة: قطع الطريق، وعرَّفوها بأنها:

البروز لأخـذ مال، أو لقتل، أو لإرعاب، على سبيل المجاهرة، مكابرةً، اعتماداً على القوَّة، مع البعد عن الغوث(٣).

ويختلف حدُّ الحرابة بحسب الجناية: فعنـد الجمهـور: أنَّ من قتل وأخذ المال: صُلب، ومن قتل ولم يأخذ المال: قُتل، ومن أخذ مالاً ولم يقتُل: قُطعت

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾: (٦٤١٤) (٦/ ٢٤٩٣)، ومسلم، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها: (١٦٨٧)، (٣/ ١٣١٤).

(٢) قواعد الأحكام: (١/ ١٦٣).

(٣) الموسوعة الكويتية: (١٧/ ١٥٣)، وانظر: المبحث في: بدائع الصنائع: (٩/ ٣٦٠)، الإقناع، للشربيني: (٢/ ٤٧٥)، المغني: (١٠/ ٣٠٢).

يده ورجله من خلاف، ومن أخاف السبيل، ولم يقتل ولم يأخذ مالاً: نفي من الأرض[١].

وذهب المالكية إلى أنَّ القاتل يجب قتله، وإن لم يقتُل فالإمام مخير فيه بين القتل أو القطع أو النفي[٢].

وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[المائدة: ٣٣].

قال الإمام العزّ: «وأمّا حّد قطع الطريق: فزاجر عن أخذ الأموال بالقطع، وعن الجناية على النفوس والأعضاء بالقصاص، وإنّما تحتم كما تحتّم حدّ الزنا من جهة أنهم ضمّوا إلى جناياتهم إخافة السبيل في حق كلّ مجتاز بها، بخلاف من قتل إنساناً أو سرق ماله في خفية»[٣].

٣ ـ تحريم أكل أموال الناس بالباطل أو سلبها بغير حقّ:

لقد جاءت النصوص الكثيرة في تحريم أكل أموال الناس أو انتقاصها بوجه غير مشروع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[البقرة: ١٨٨].

وقال ﷺ: «يا كعب بن عجرة، إنّه لا يدخل الجنة لحم ولا دم نبتا من سحت فالنار أولى به»[٤].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: (٩/ ٣٦٦) وما بعدها، الإقناع: (٢/ ٤٧٦)، المغني: (١٠/ ٣٠٤).

(٢) انظر: الشرح الكبير: (٤/ ٣٥٠).

(٣) قواعد الأحكام: (١/ ١٦٤).

(٤) أخرجه الإمام أحمد من مسند جابر بن عبدالله: (١٤٤٤١)، (٣/ ٣٢١)، والحاكم، كتاب الفتن والملاحم: (٨٣٠٢) والطبراني في الأوسط: (٢٧٣٠)، (٣/ ١٣٩)، والترمذي، =

وقد استفاضت النصوص في التهديد والوعيد لمن أكل مال أخيه ظلماً.

ومما يدخل في هذه الدائرة:

أ ـ أكل مال اليتيم: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾[النساء: ١٠].

وقال ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يا رسول الله وما هنّ؟ قال: الشرك بالله والسحر، وقتل النفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتوليّ يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[١].

على أنَّ أحكام مال اليتيم اجتازت ما هو أبعد من الظلم والجور إلى حظر بذله فيما هو مستحبٌّ في حقِّ الآخرين.

فحرم التبرّع من مال اليتيم، كالهبات والصدقات ونحوها[٢].

حتى ذهب الشافعية إلى منع الأضحية من مال اليتيم؛ لأنها غير واجبة عندهم، وجعلوها من باب التبرع، ومال اليتيم مبناه على الاحتياط[٣].

= كتاب أبواب الصلاة، باب ما ذكر في فضل الصلاة: (٦١٤)، بلفظ: «إنّه لا يربو لحم نبت من سحت إلاّ كانت النار أولى به». وابن حبّان، باب ذكر الأخبار بإيجاب النار لمن كان غذاؤه حراماً: (٥٥٦٧)، (١٢/ ٣٧٨)، والهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الأطعمة: (٥/ ٢٤٧)، وقال فيه: «رواه أحمد والبزار وزاد: «ولا يدخل الجنة لحم نبت من سحت فالنار أولى به»، ورجالهما رجال الصحيح».

(١) البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردّة، باب رمي المحصنات: (٦٤٦٥)، (٦/ ٢٥١٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها: (٨٩)، (١/ ٩٢).

(٢) انظر: بدائع الصنائع: (٦/ ١١٨)، شرح مختصر خليل: (٥/ ٢٩٧)، المجموع: (٨/ ٣١٦)، كشاف القناع: (٣/ ٣٩٢).

(٣) انظر: المجموع: (٨/ ٣١٦).

كما أنَّه لا يجوز لقيِّمِه التغرير بماله في دين، أو المخاطرة به في تجارة، أو الشراء بغبن، أو الزيادة في النفقة، أو الإنفاق من ماله على من لم تجب عليه نفقته، وفي ذلك كلّه يكون الضمان على وليّه لتفريطه في هذا المال(١).

وجميع الأحكام المتعلقة بمال اليتيم مبنيّة على القاعدة العامة التي جاء بها القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾[الإسراء: ٣٤].

ولا حقَّ في مال اليتيم للعبد، وإنَّما جعلت الشريعة ماله من حقوق الله تعالى مبالغة في حفظه، وتغليظاً لذنب آكله.

وهكذا نجد مراعاة الشارع لحفظ أموال اليتامى وتحريم أكلها أو بخسها، وما ذلك إلاّ تأكيداً على مقصد حفظ الأموال في الشريعة الإسلامية لأصحابها، ورعاية حقوق الضعفاء.

ب ـ **المَكس**: والمكس هو ما يأخذه العشَّار، والماكس هو الذي يأخذ من أموال الناس شيئاً مرتَّباً في الغالب، وفي أكثر البلاد يأخذ المكّاس العُشر فسمّي عشَّاراً(٢).

وقد توعَّد النبي ﷺ أصحاب المكوس فقال: «لا يدخل الجنّة صاحب مَكس(٣)»، ذكره الهيتمي في «الزواجر» وقال: «قال البغوي: يريد بصاحب المكس:

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: (٦/ ١١٨)، شرح مختصر خليل: (٥/ ٢٩٧)، المغني: (٤/ ١٦٧).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين: (٢/ ١٤٥)، مواهب الجليل: (٢/ ٤٩٤).

(٣) أخرجه الإمام أحمد عن عقبة بن عامر ﷺ: (١٧٢٩٢)، (٤/ ١٤٣)، وأبو داود، كتاب الخراج والإمارة، باب: في السعاية على الصدقة: (٢٩٣٧)، (٣/ ٢٣٥) تحقيق: عزت الدعاس وعادل السيد. وابن خزيمة، جماع أبواب السعاية على الصدقة: (٢٣٣٣)، (٤/ ٥١).

الذي يأخذ من التّجار إذا مرّوا عليه مكساً باسم العشر، أي: الزكاة، وقال الحافظ المنذري: أمّا الآن فإنّهم يأخذون مكساً باسم العشر، ومكساً آخر ليس له اسم، بل شيء يأخذونه حراماً وسحتاً، ويأكلونه في بطونهم ناراً، حجتهم فيه داحضة عند ربّهم وعليهم غضب، ولهم عذاب شديد»[١].

ج ـ الغصب والخيانة والمماطلة وما في معناها: حذَّر النبي ﷺ من هذه الأمور، فقال: «من غصب رجلاً أرضاً ظلماً، لقي الله وهو عليه غضبان»[٢].

قال الشربيني: «والغصب كبيرة، وإن لم يبلغ المغصوب نصاب سرقة... والأصل في تحريمه آيات، منها قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ فإذا كان هذا التطفيف، وهو غصب القليل، فما ظنّك بغصب الكثير»[٣].

وقال ﷺ في النهي عن الخيانة: (أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك»[٤].

---

(١) الزواجر: (١/ ١٨١) للإمام ابن حجر الهيتمي ـ دار المعرفة ـ بيروت، توزيع مكتبة الباز، مكة المكرمة.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير عن عبد الملك بن عمير عن علقمة بن وائل: (٢٥)، (٢٢/ ١٨)، والهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب السلف: (٤/ ١٧٦)، وأخرج الشيخان أحاديث بهذا المعنى، منها قوله ﷺ: «من ظلم قيد شبر من أرض ـ أي: قدره ـ طوّق من سبع أرضين» البخاري، كتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض: (٢٣٢١)، (٢/ ٨٦٦)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض ونحوها: (١٦١٠)، (٣/ ١٢٣١).

(٣) مغني المحتاج: (٢/ ٢٧٥).

(٤) أخرجه أبو داود، كتاب الإجارة، باب في الرجل يأخذ حقّه من تحت يده: (٣٥٣٤)، (٣/ ٢٩٠)، والترمذي، كتاب البيوع، باب: ٣٨. (١٢٦٤)، (٣/ ٥٦٤). والإمام أحمد =

وقال أيضاً فيما يرويه عن ربه: «أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خان خرجت من بينهما»[1].

وقال في المماطلة: «ليُّ الواجد يحّل عرضه وعقوبته».

وقال أيضاً: «قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً ولم يعط أجره»[2]. وغيرها كثير في هذا المعنى.

د ـ الطَّرّ والاختلاس والانتهاب: أمّا الطرّ: فهو الشقّ[3]، ويُسمَّى فاعله: طرَّاراً، والطرّار: «هو الذي يقطع ثياب الناس وأطرافهم على ما صَرُّوا فيها من مال»[4]، ويسمى أيضاً: نشَّالاً.

وقد ألحقه الحنابة وأبو يوسف من الحنفية بالسارق، وأوجبوا عليه الحدّ[5].

= في مسنده: من حديث رجل عن النبي ﷺ: (١٥٤٦٢)، (٣/ ٤١٤).

(١) أخرجه البخاري معلقاً، كتاب الاستقراض وأداء الديون، باب لصاحب الحق مقال: (٢/ ٨٤٥). وأبو داود، كتاب الأقضية في الحبس في الدين وغيره: (٣٦٢٨)، ٣/ ٣١٣)، والنسائي، كتاب التفليس، باب حبس من عليه الدين إذا لم يظهر ماله وما على الغني في المطل: (١١٠٦٠)، (٦/ ٥١)، وابن ماجه، كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة: (٢٤٢٧)، (٢/ ٨١١).

(٢) البخاري، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرًا: (٢١١٤)، (٢/ ٧٧٦)، ابن ماجه، كتاب الرّهون، باب أجر الأجراء: (٢٤٤٢)، (٢/ ٨١٦). والإمام أحمد من مسند أبي هريرة: (٨٦٧٧)، (٢/ ٣٥٨).

(٣) انظر: مختار الصحاح مادة: (طرر).

(٤) مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي عياض: (١/ ٢٩) المكتبة العتيقة ـ تونس، دار التراث ـ القاهرة.

(٥) انظر: الإنصاف: (١٠/ ٢٥٤)، والبحر الرائق: (٥/ ٦٦).

أما الاختلاس: فيُسمَّى فاعلـه: مختلسـاً، والمختلس: هو الذي يختطف المال بخفَّة، ويعتمد الهروب من غير غلبة، مع معاينة المالك[1].

وأما الانتهاب: فيُسمى فاعله: منتهباً، والمنتهِب: هو الذي يأخذ المال عياناً عنوةً ويعتمد على القوة والغلبة[2].

واتفق الفقهـاء على أنّ المختـلس والمنتـهب لا يقـام عليهما حدّ السرقة، لقوله ﷺ: «ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع»[3].

بيد أن عدم وجوب الحد عليهما لا يهوِّن من شناعة فعلهما، وعظيم إثمهما، وإنَّما لم يُقم عليهما الحد لإمكانية الاحتراز منهما، قال الإمام ابن القيم: «فصل: الفرق بين السارق وبين المختلس والمنتهب والغاصب: وأما قطع يد السارق في ثلاث دراهم، وترك قطع المختلس والمنتهب والغاصب، فمن تمام حكمة الشارع أيضاً، فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فإنه ينقب الدور، ويهتك الحرز، ويكسر القفل، ولا يمكن لصاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك، فلو لم يُشرع قطعه، لسرق الناس بعضهم بعضاً، وعظم الضرر، واشتدت المحنة بالسرَّاقّ، بخلاف المنتهب

(١) انظر: بذل المجهود في حل سنن أبي داود: (١٢/ ٤٦٢) للمحدّث: خليل أحمد السهارنفوري، تعليق الشيـخ: محمد زكريا الكاندهلوي، اعتنى به د. تقي الدين الندوي، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي، ط١، الهند. وانظر: مقاصد الشريعة (حميدان): (٢١٨).

(٢) المرجعين السابقين.

(٣) أبو داود، كتاب الحدود، باب القطع في الخلسة والخيانة: (٤٣٩٢ ـ ٤٣٩٣)، (٤/ ١٣٨)، والترمذي، كتاب الحدود، باب ما جـاء في الخـائن والمختلس والمنتهب: (١٤٤٨)، (٤/ ٥٢) واللفظ له. والنسـائي، كتاب قطـع السـارق، باب مـالا قطع فيه: (٧٤٦١)، (٤/ ٣٤٦)، وابن ماجـه، كتاب الحدود، باب الخائن والمنتهب والمختلس: (٢٥٩١)، (٢/ ٨٦٤).

والمختلس، فإن المنتهب هو الذي يأخذ المال جهرةً بمرأىً من الناس، فيمكنهم على أن يأخذوا على يديه، ويخلصوا حق المظلوم، أو يشهدوا له عند الحاكم، وأمّا المختلس: فإنّه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره، فلا يخلو من نوع تفريط يُمكّن به المختلس من اختلاسه، وإلاّ فمع كمال التحفُّظ والتَّيقُّظ لا يمكنه الاختلاس، فليس كالسارق، بل هو بالخائن أشبه، وأيضاً فالمختلس إنما يأخذ المال من غير حرز مثله غالباً، فإنَّه الذي يغافلك ويختلس متاعك في حال تخلّيك عنه، وغفلتك عن حفظه، وهذا يمكن الاحتراز منه غالباً، فهو كالمنتهب... ويسوغ كف عدوان هؤلاء بالضرب، والنكال، والسجن الطويل، والعقوبة بأخذ المال»[1].

هـ ـ تحريم التطفيف، والغش، والغبن، والبخس ونحوها مما يقع في البيوع:

أما التطفيف: فأصله من التقليل[2]، وهو: البخس في الكيل والوزن[3].

وأما الغش: فهو تدليس يقع في ذات المبيع، كصبغ الثوب البالي لإبهار المشتري وخدعه، وكخلط الطعام الرديء بالجيد[4].

وضابط الغش المحرَّم: أن لو علم فيه ذو السلعة من نحو بائع أو مشترٍ ما أخذها بذلك المقابل من المبلغ[5].

وأمّا الغبن: فهو الوكس الواقع في سعر الشراء أو البيع، وقال الجوهري: هو

---

(١) إعلام الموقعين: (٢/ ٨٠).

(٢) انظر: مختار الصحاح: مادة: (طفف).

(٣) انظر: الكليات، للكفوي: (٨٨٤).

(٤) انظر: حاشية البجيرمي: (٤/ ١٦٦)، والتعاريف: (٥٣٨).

(٥) انظر: حواشي الشرواني: (٤/ ٣٨٩).

الخديعة[1]، وقد يكون فاحشاً، وقد يكون يسيراً، أمّا الغبن الفاحش: فهو ما لا يدخل تحت تقويم المقوّمين، وقيل: ما لا يتغابن به الناس.

وأمّا الغبن اليسير: فهو ما يقوِّم به مقوِّم واحد[2].

وأمّا النجش: فهو أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها ليضرَّ بالمشتري[3].

وهذه مصطلحات شتى يجمعها معنى الخديعة وبخس الأموال في البيع والشراء، وقد جاءت النصوص في تحريمها وتشديد الوعيد فيها.

قال تعالى في المطففين: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾[المطففين: ١ ـ ٣].

وأمّا في الغش: فقد «مرَّ رسول اللهﷺ على صبره من طعام، فأدخل يده فنالت أصابعه بللاً، فقال: يا صاحب الطعام: ما هذا؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟ ثم قال: من غش فليس منَّا»[4].

وأما في الغبن: فقد روي أنّهﷺ قال: «غَبْن المسترسل ربا»[5].

---

(١) انظر: تحرير ألفاظ التنبيه: (١٨٦).

(٢) انظر: التعريفات: (٢٠٧).

(٣) انظر: الإنصاف: (٤/ ٣٩٥)، تهذيب الأسماء: (٣/ ٣٣٦).

(٤) مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا»، (١٠٢)، (١/ ٩٩)، والترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع: (١٣١٥)، (٣/ ٦٠٦) وابن ماجه، كتاب التجارات، باب النهي عن الغش: (٢٢٢٤)، (٢/ ٧٤٩).

(٥) البيهقي، كتاب البيوع، باب ما ورد في غبن المسترسل: (١٠٧٠٦)، (١٠٧٠٧)، (٥/ ٣٤٩)، والطبراني في الكبير: (٧٥٧٦)، (٨/ ١٢٦) بلفظ: «غبن المسترسل حرام»، ومسند الشاميين عن أبي أمامة: (٣٤١٠)، (٤/ ٣١٥).

وأمّا في النجش: فقد روى ابن عمر رضي الله عنهما: «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن النجش»(١).

والحديث العامّ الذي يجمع أمثال هذه المعاملات ويشدد على الخديعة بشتى أنواعها قول النبي ﷺ: «الخديعة في النار»(٢).

و ـ تحريم الربا: الربا من أكبر الكبائر، وغلّظت نصوص الكتاب والسنة فيه، وشدّدت في أمره، وقد تقدَّم التفصيل فيه(٣)، وقد مرّت آيات الوعيد في موضعه.

وأمّا من السنة، فمنها حديث اللعن الذي رواه جابر رضي الله عنه قال: «لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء»(٤).

وحديث السبع الموبقات الذي تقدَّم في أكل مال اليتيم، وغيرهما كثير.

ز ـ تحريم الميسر: لقد حرَّمت الشريعة الممارسات العقيمة، التي فيها هدر للأوقات والطاقات، والمبنية على سلب الأموال بالباطل.

---

(١) البخاري، كتاب البيوع، باب النجش: (٢٠٣٥)، (٢/ ٧٥٣) ومسلم، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه... (١٥١٦)، (٣/ ١١٥٦).

(٢) أخرجه البخاري معلّقاً في باب النجش: (٢/ ٧٥٣).

(٣) انظر: مقصد الرواج: ص: (٤٨٨) وما بعدها.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الربا، باب لعن آكل الربا وموكله: (١٥٩٨)، (٣/ ١٢١٩) عن جابر رضي الله عنه والفظ له. وأبو داود، كتاب البيوع، باب في آكل الربا وموكله: (٣٣٣٣)، (٣/ ٢٤٤)، والترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في آكل الربا: (١٢٠٦)، (٣/ ٥١٢) وكلاهما عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، والنسائي، كتاب الزينة، باب المتوشّمات، وذكر اختلاف عبيدالله بن مرّة والشعبي عن الحارث في هذا الحديث: (٩٣٩٠ ـ ٩٣٩١ ـ ٩٣٩٢)، (٥/ ٤٢٤)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا: (٢٢٧٧)، (٢/ ٧٦٤) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

فقد حدَّد التشريع سُبل انتقال الأموال بالمعاوضات والتبرعات ونحوها مما يحقق العدل أو الإحسان فيها، وأمَّا الميسر فليس من الأسباب المشروعة، وإنما هو ظلم وانتقاص وسحت، وقد جُبل الإنسان على رفض الظلم، فكان لا بد أن يفضي الميسر إلى العداوة والبغضاء، كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١].

قال ابن القيم رحمه الله: «ودخل في الميسر كلُّ أكل مالٍ بالباطل، وكلُّ عمل محرّم يوقع في العداوة والبغضاء، ويصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة»[١].

وقال الإمام الدهلوي رحمه الله: «واعلم أنّ الميسر سحتٌ باطل؛ لأنه اختطاف لأموال الناس معتمد على اتّباع جهل وحرص، وأمنية باطلة، وركوب غرر، تبعثه هذه على الشرط، وليس له دخل في التمدّن والتعاون، فإن سكت المغبون، سكت على غيظ وخيبة، وإن خاصم، خاصم فيما التزمه بنفسه، واقتحم فيه بقصده، والغابن يستلذّه، ويدعوه قليله إلى كثيره، ولا يدعه حرصه أن يُقلع عنه، وعمّا قليل تكون التّرة[٢] عليه، وفي الاعتياد بذلك إفساد للأموال، ومناقشات طويلة، وإهمال عن الارتفاقات المطلوبة، وإعراض عن التعاون المبنيّ على التمدّن»[٣]. اهـ.

وبهذا أتينا على مرتبة الضرورات من المقاصد العامة للشارع المبنية على حفظ

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ ٣٣٤).

(٢) الترة: أصلها من الوتر، فحذفت الواو وعوّضت تاء في آخرها، نحو (صفة) إذ أصلها (وصف) والترة: النقص، والمقصود بها هنا: الخسارة.

(٣) حجة الله البالغة: (١/ ٦٤٦).

الدين الذي يشتمل على الإيمان، والعبادات، والتديّن، وتتفرع عنه سائر المقاصد، وهي: حفـظ النفس، وحفـظ العقل، وحفـظ النسـل، وحفـظ النسب، وحفـظ المال.

❏ ❏ ❏





فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني
مدخل إلى مقاصد التشريع العامة

الموضوع	الصفحة

الباب الثالث

مقاصد الشريعة العامة (الضرورات الست)

الموضوع	الصفحة




مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
٤٤
أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي
١